म.ग्रं.सं., संग्रह शाखा, ठाणे.
विषय : निबंध
सं. क्र. : २९८८

रीतिमीमांसा

म. ग्रं. सं. ठाणें
विषय निबंध
सं. क्र. २९८८

REFBK-0023802

श्रीनिवास दीक्षित

संदर्भ निबंध (तत्वज्ञान)
२९७५
२३८०२
२५।३।८३

नीतिमीमांसा

श्रीनिवास दीक्षित

नीतिमीमांसा

श्रीनिवास दीक्षित

निवृत्त प्राध्यापक,
राजाराम महाविद्यालय, कोल्हापूर

REFBK-0023802

मराठी तत्त्वज्ञान - महाकोश मंडळ, पुणे ४.

© १९८२, मतम मंडळ

□ □

प्रकाशक :
मराठी तत्त्वज्ञान – महाकोश मंडळ
(मतम मंडळ)
ओल्ड स्कॉलर्स ब्लॉक, फर्ग्युसन कॉलेज आवार,
पुणे – ४११ ००४

□ □

मुद्रक
नाना डेंगळे
साधना प्रेस,
४३०–३१ शनिवार पेठ,
पुणे – ४११ ०३०

□ □

प्रथमावृत्ती : विजयादशमी, शके १९०४
२७ ऑक्टोबर १९८२

□ □

किंमत रुपये पस्तीस मात्र

□ □

विक्रीव्यवस्था :
दास्ताने रामचंद्र आणि कं.
४५६ रविवार पेठ, फडके हौद,
पुणे – ४११ ००२ दूरध्वनी : ४४८१९३

मराठी तत्त्वज्ञान–महाकोश मंडळ

प्रास्ताविक निवेदन

मराठी तत्त्वज्ञान–महाकोश मंडळाने आतापर्यंत **प्रा. दे. द. वाडेकर** यांनी संपादित केलेला १८०० पृष्ठांचा व तीन खंडांचा **मराठी तत्त्वज्ञान–महाकोश, पारिभाषिक शब्दावलि, विश्व आणि मानव, Philosophy in Fifteen Modern Indian Languages, बर्ट्रांड रसेल** आणि **रवीन्द्रनाथ टागोर** हे ग्रंथ प्रकाशित करून आपली वाटचाल चालू ठेवली आहे. मतम मंडळाच्या ' मराठी तत्त्वज्ञान-ग्रंथमाला प्रकल्पा 'तील **नीतिमीमांसा** हा नवा ग्रंथ वाचकांच्या हाती देण्यास मतम मंडळास विशेष आनंद वाटतो. हा आमचा नवा ग्रंथ कोल्हापूरच्या राजाराम महाविद्यालयातून नुकतेच निवृत्त झालेले तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक श्रीनिवास ह. दीक्षित यांनी लिहिलेला आहे.

मतम मंडळाने तत्त्वज्ञानावर मराठीत सुमारे ७५ ग्रंथांचा ' मराठी तत्त्वज्ञान-ग्रंथमाला प्रकल्प ' तयार केलेला आहे. प्रस्तुत **नीतिमीमांसा** हा ग्रंथ या योजनेतीलच एक अंतर्भूत ग्रंथ आहे. पाश्चात्य व भारतीय आणि प्राचीन व अर्वाचीन तत्त्वज्ञाने, तत्त्वज्ञ व तत्त्वप्रणाली या विषयांवर विविध प्रकारचे ग्रंथ या योजनेत प्रसिद्ध करण्यात येत आहेत. या प्रकल्पात सत्ताशास्त्र, ज्ञानशास्त्र, नीतिशास्त्र, सामाजिक तत्त्वज्ञान, राजकीय तत्त्वज्ञान, कला-तत्त्वज्ञान, साहित्य-तत्त्वज्ञान, इतिहास-तत्त्वज्ञान, विधि तत्त्वज्ञान, त्याचप्रमाणे अनेक जगद्विख्यात भारतीय व पाश्चात्य तत्त्वज्ञ आणि तत्त्वज्ञानाच्या प्रणाली यांवर विद्वान व अधिकारी व्यक्तींकडून ग्रंथ लिहवून घेऊन ते लौकरात लौकर प्रसिद्ध करण्याचा मंडळाचा मानस व संकल्प आहे. जिज्ञासू मराठी वाचकांना व विद्यार्थ्यांना तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रातील उत्तमोत्तम ग्रंथांचा, विचारवंतांचा, तत्त्वज्ञांचा आणि प्रणालींचा समुचित परिचय करून देण्याच्या उद्देशाने जगन्मान्य साहित्यातील निवडक लेख व उतारे मराठीत आणून आणि गरज लागेल व शक्य होईल त्या त्या ठिकाणी त्यांच्यावर विवरणात्मक टीपा व अर्थ देऊन ते वाचकांना उपलब्ध करून देण्यासाठी अभ्यसनीय साहित्याच्या संकलनात्मक ग्रंथांचा (Anthologies) आपल्या प्रकल्पात समावेश करून मतम मंडळाने आपल्या योजनेचा विस्तार केलेला आहे. संस्कृत, पाली, अर्धमागधी, हिंदी आणि अन्य भारतीय भाषा, तशाच इंग्रजी, फ्रेंच, जर्मन यांसारख्या पाश्चात्य भाषा यांच्यातील उत्तम ग्रंथांतील निवडक व अभ्यसनीय उतारे मराठीत अनुवादित करून ते संग्रह किंवा संकलनरूपाने प्रसिद्ध करण्याचा मंडळाचा नवा उपक्रम

आहे. आमच्या या योजनेत मूळ तत्त्वज्ञ, विचारवंत, ग्रंथकर्ते यांच्या लेखनाचा मराठी वाचकांना मुळातच परिचय करून देण्याचा प्रयत्न केला जाईल. या योजनेला ' महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ ' साहाय्य करणार आहे. असे मौलिक साहित्य त्याच्या मूळ, पण अनुवादित रूपात वाचकांना देता आले तर मराठीत कसदार वैचारिक साहित्य आगल्या-सारखे होईल. यासाठी मतम मंडळाला विद्वान व अनुभवी लेखकांचे साहाय्य मिळत व मिळणार आहे. या नव्या प्रकारच्या ग्रंथांत ' थेरवाद बौद्धदर्शन ', ' जैनदर्शन ', ' उप-निषदांतील तात्त्विक विचार ', ' शैवदर्शन ', ' माध्यमिक बौद्धदर्शन ', ' डॉ. आंबेडकरांचे तात्त्विक विचार ', ' आनन्द कुमारस्वामी ' हे ग्रंथ पूर्ण होण्याच्या मार्गावर आहेत. तत्त्व-ज्ञानाच्या क्षेत्रात जो झपाट्याने विकास होत आहे व नव्या विचारांची सातत्याने भर पडत आहे त्यांच्याबरोबर वाटचाल करीत राहण्याच्या उद्देशाने आणि त्यांचा परिचय वाचकांना मराठीतून करून देण्यासाठी मंडळ आटोपशीर व छोटी पुस्तके तयार करण्यात गुंतले आहे. यांत काही अभिजात व जगप्रसिद्ध ग्रंथांचे अनुवादही असतील. तत्त्वज्ञानावरील ग्रंथांची मराठीत वाढती गरज व मागणी आहे; ती लक्षात घेऊन मतम मंडळ माफक किमतीत असे ग्रंथ प्रसिद्ध करणार आहे. सर्व वाचकांना व अभ्यासकांना आमचे असे नवे ग्रंथ खचितच उपयुक्त ठरतील अशी उमेद आहे.

मतम मंडळाचे **नीतिमीमांसा** हे नवे पुस्तक तत्त्वज्ञान विषयाचे एक विद्वान व परिणतप्रज्ञ प्राध्यापक **श्रीनिवास दीक्षित** यांच्या रेखीव व संतुलित लेखणीतून उतरलेले आहे. प्रा. दीक्षित हे कोल्हापूरच्या राजाराम महाविद्यालयात कित्येक वर्षे तत्त्वज्ञान विभाग–प्रमुख होते. नीतिशास्त्र हा त्यांचा आवडीचा व विशेष अभ्यासाचा विषय असून त्यांनी या विषयावर पुस्तक लिहिण्यात विशेष औचित्य साधले गेले आहे. या पुस्तकात नीतिविषयींचे भारतीय व पाश्चात्य असे दोन्ही प्रकारचे भिन्न पण महत्त्वाचे दृष्टिकोण यथार्थपणे मांडले गेले आहेत. यात नीतिविषयक विविध उपपत्तींची तपशीलवारपणे सुबोध भाषेत मांडणी केलेली आहे. हे सर्व विचार प्रा. दीक्षित यांनी उत्तम प्रकारे आत्मसात केलेले असल्याने त्यांनी त्यांची केलेली मांडणी अत्यंत सोपी, सुबोध, रेखीव आणि सहजसुंदर झालेली आहे. खरे म्हणजे केवळ विविध उपपत्तींचा व दृष्टिकोणांचा थोडक्यात साक्षेपी पद्धतीने आढावा घेणारे व इतिहास सांगणारे असे हे पुस्तक नसून तो प्रा. दीक्षित यांच्या स्वतःच्या दीर्घ-कालीन चिंतनातून आकार घेतलेला असा त्यांचा स्वतःचा सर्जक ग्रंथ आहे. हा ग्रंथ खूपच चिकित्सक व साक्षेपी बनलेला आहे आणि तरीही त्यात क्लिष्टता व दुर्बोधता आलेली नाही. त्यात नीतीचा सर्वांगीण विचार झालेला आहे. या सर्व विवेचनातून लेखकाचा दृष्टिकोण व्यक्त झालेला असून तो त्यांचा स्वतःचा आहे.

नीतीचे प्रश्न आधीच अवघड असतात. नैतिक दृष्ट्या नेमके चांगले, योग्य व श्रेय-स्कर काय व का असते हे ठरविण्यात ' मी मी ' म्हणणाऱ्यांची मती गुंग होते. नीतीच्या अवघड पण महत्त्वाच्या प्रश्नांकडे वेगवेगळ्या दृष्टीतून कसे पाहिले जाते, पाहावे लागते व

नैतिक निर्णय इतर प्रकारच्या निर्णयांपासून स्वरूपाने कसा वेगळा व जबाबदारीचा असतो याचे अत्यंत सुंदर, मार्मिक व सुबोध पण समर्थपणाने लेखकाने या पुस्तकात विवेचन केलेले आहे. महाविद्यालयीन व विद्यापीठीय विद्यार्थ्यांना तर हे पुस्तक विशेष महत्त्वाचे वाटावे अशी त्याची मांडणी आहे. खरे म्हणजे कै. प्रा. वामन मल्हार जोशी यांच्या 'नीतिशास्त्र–प्रवेश' या ग्रंथानंतर इतक्या चांगल्या व पद्धतशीर रीतीने व नीतीविषयक विविध दृष्टिकोणांतून लिहिला गेलेला असा मराठीत प्रस्तुत 'नीतिमीमांसा' हा पहिलाच ग्रंथ आहे असे म्हणणे इष्ट ठरेल. अशा या आगळ्या ग्रंथाचे मराठी वाचक अवश्य स्वागत व गुण-ग्रहण करतील असा मतम मंडळास विश्वास वाटतो. अशा महत्त्वाच्या विषयावर चांगला व भारदस्त ग्रंथ लिहून दिल्याबद्दल मतम मंडळ प्रा. श्रीनिवास दीक्षित यांचे अत्यंत आभारी आहे.

हा ग्रंथ प्रसिद्ध करण्यात 'दास्ताने रामचंद्र आणि कंपनी, पुणे' यांनी बहुमोल साहाय्य केले आहे. या ग्रंथाच्या विक्रीची जबाबदारी स्वीकारून मंडळास मदत केल्या-बद्दल मतम मंडळ 'दास्ताने रामचंद्र आणि कंपनी' यांचे फार आभारी आहे. तसेच हा ग्रंथ सुंदर रीतीने छापण्याची जबाबदारी पुण्याच्या 'साधना प्रेस'ने पार पाडली म्हणून मतम मंडळ साधना प्रेसचे श्री. नाना डेंगळे यांचे ऋणी आहे.

विजयादशमी
२७ ऑक्टोबर, १९८२
ओल्ड स्कॉलर्स ब्लॉक,
फर्ग्युसन कॉलेज ग्रंथालयामागे
पुणे– ४११००४

ग. ना. जोशी
संचालक,
मराठी तत्त्वज्ञान–महाकोश मंडळ

प्रास्ताविक

पाश्चात्य परंपरेतील नीतिविचाराची सुरुवात खिस्तपूर्व पाचव्या शतकात ग्रीस देशात झाली. इतिहासात ज्यांचा उल्लेख सोफिस्ट (म्हणजे, पंडितमन्य) असा केला जातो अशा शहरोशहरी संचार करणाऱ्या शिक्षकांनी त्या कालात नैतिक प्रश्न उपस्थित केले व आपल्या परींनी त्यांनी उत्तरे दिली. निरनिराळे समाज व त्यांच्या भिन्न भिन्न चालीरीती यांच्याशी भटकंतीमुळे त्यांचा परिचय झाला होता. त्याचा परिणाम असा झाला की, चांगले आणि वाईट, युक्त आणि अयुक्त, प्रशस्त आणि अप्रशस्त यांतील फरक हे केवळ मानवी संकेत आहेत, त्यांना वस्तुगत आधार नाही असा त्यांचा ग्रह झाला. चांगले आणि वाईट या कल्पना मनुष्यनिर्मित आहेत, जे आज चांगले ते उद्या चांगले ठरेलच असे नाही, जे एका समाजात चांगले त्यास दुसऱ्या समाजात चांगले म्हणून मान्यता मिळेलच असे नाही, अशा तऱ्हेच्या मतांचे त्यांनी प्रतिपादन केले. त्यांच्यापैकी काहींनी तर असे म्हटले की, जी बलिष्ठांच्या हिताचे रक्षण करते ती नीती. (Might is right. सा नीतिर्या बलान्विता ।)

या विचारप्रवाहाला सॉक्रेटिसने (खि. पू. ४६९–३९९) विरोध केला. कृतीला युक्त का म्हणावे,आणि अयुक्त का म्हणावे, प्राप्त करून घ्यावी अशी कोणती गोष्ट खरोखर चांगली आहे आणि कोणती गोष्ट खरोखर वाईट आहे म्हणून झिडकारावी अशी आहे याला वस्तुगत आधार असून विचाराने तो शोधता येतो हे सिद्ध करण्यासाठी सॉक्रेटिसने उभी हयात घालविली. सॉक्रेटिसचा नैतिक विचार संपन्न होता. त्यांतील काही अंगावर भर देऊन, म्हणजे समाधानी जीवनाची सॉक्रेटिसने प्रशंसा केली यावर भर देऊन त्याचा अंतेवासी ॲरिस्टिपस याने ' सायरेन ' या गावी एक सुखवादी संप्रदाय स्थापिला. दुसराही एक संप्रदाय सॉक्रेटिसच्या विचारातून प्रेरणा घेऊनच निघाला. शारीरिक गरजा शक्य तेवढ्या कमी कराव्या, त्यात आत्म्याचे स्वातंत्र्य आहे असे सॉक्रेटिसचे केवळ म्हणणे नव्हते तर त्याप्रमाणे त्याचे आचरणही होते. सद्‌गुणाच्या प्राप्तीइतके विलोभनीय काहीच असत नाही असेही त्याचे त्याचे म्हणणे होते. सॉक्रेटिसच्या विचाराच्या या भागाने प्रभावित होऊन ॲथेन्समध्ये ॲंटिस्थेनिस याने ' सिनिक् ' संप्रदाय स्थापन केला. (त्याचीच परिणती म्हणजे स्टोइक संप्रदाय होय.)

या दोन संप्रदायांविषयी माहिती मिळत असली तरी नीतीचा आमूलाग्र विचार त्यांनी केला होता असे दर्शविणारा त्यांचा काही ग्रंथ उपलब्ध नाही.

सॉक्रेटिसचा शिष्योत्तम प्लेटो (खि. पू. ४२७–३४७) याने सॉक्रेटिसच्या विचारांचा विस्तार केला व त्यांची तार्किक बैठक अधिक दृढ करण्याचा प्रयत्न केला. पण नीतिशास्त्रास एका स्वतंत्र शास्त्राचा दर्जा सर्वप्रथम प्लेटोचा शिष्य ॲरिस्टॉटल (खि. पू. ३८४–३२२) याने दिला. त्याने या विषयावर दिलेली व्याख्याने ' निकोमॅकिअन एथिक्स ' या पुस्तकात ग्रथित आहेत. एक स्वतंत्र शास्त्र या दृष्टीने हे पुस्तक म्हणजे नीतिशास्त्रावरील आद्यग्रंथ होय. ॲरिस्टॉटलच्या वेळेपासून आजतागायत नीतिशास्त्र ही तत्त्वज्ञानाची शाखा पाश्चात्य विचारपरंपरेत सदैव टवटवीत राहिली आहे.

असे होणे साहजिक आहे. कारण नीतिशास्त्र हे जीवनाचे शास्त्र आहे, जीवनाचे प्राप्तव्य काय याविषयीचे शास्त्र आहे, जीवन कसे जगावे हे सांगणारे शास्त्र आहे. माणसाला स्वतःच्या जीवनाविषयी आस्था आहे म्हणून त्याला नीतिशास्त्राविषयी ओढ राहणारच.

भारतातही प्राचीन काळापासून जीवनविषयक चिंतन अमाप झाले. याला उपनिषदांची साक्ष आहे. पण ज्याला ' नीतिशास्त्र ' म्हणता येईल अशा एखाद्या स्वतंत्र शास्त्राची रचना आपल्याकडे झाली नाही. काव्यशास्त्र, नाट्यशास्त्र, व्याकरण ही शास्त्रे झाली, पण नीतिशास्त्र नाही. आत्मानं लभस्व, तेन त्यक्तेन भुञ्जीथाः, अक्रोधेन जिने क्रोधं यांसारखे महत्त्वाचे नैतिक निष्कर्ष आपल्याकडे आहेत; स्वधर्म, आत्मौपम्य, मर्यादापुरुषोत्तम यांसारख्या महत्त्वाच्या नैतिक संकल्पना भारतीय परंपरेत आहेत. पण या संकल्पना नीतिविचारात का आवश्यक ठरतात आणि हे निष्कर्ष कसे काढले गेले याविषयीचा एकत्र केला गेलेला व्यवस्थित विचार कोठे नाही. ज्याला नैतिक मानसशास्त्र म्हणता येईल असा काही भाग बौद्ध आणि जैन वाङ्मयात आहे, पण नैतिक मानसशास्त्र म्हणजे नीतिशास्त्र नव्हे. त्यातल्या त्यात असे म्हणता येईल की भगवद्गीतेत काही एक नीतिशास्त्र आहे. पण जे आहे ते बव्हंशी सिद्धान्तस्वरूप आहे. ते सिद्धान्त कसे व्युत्पादिले गेले याची चर्चा तेथे नाही.

हे सर्व खरे असले तरी उपनिषदांपासून गांधी–विनोबापर्यंत नैतिक विचाराचा एक अखंड धागा आहे. हा धागा केवळ विचाराचा नाही तर नैतिक आचाराचाही आहे.

या पुस्तकात नीतिशास्त्राचा इतिहास नाही. पाश्चात्य परंपरेत अर्वाचीन काळात ज्या नैतिक विचारप्रणाली स्थिरपद झाल्या आहेत त्यांची साक्षेपी मांडणी येथे केलेली आहे. साक्षेपी मांडणी म्हणजे आक्षेप घेऊन केलेली रचना. हे आक्षेप जसे एका प्रणालीने दुसऱ्या प्रणालीवर घेतले आहेत त्याचप्रमाणे त्यांत लेखकाचे स्वतःचेही आक्षेप आहेत. लेखकाचे आक्षेप हे त्याच्या भारतीय परंपरेतून आलेले आहेत. या आक्षेप-प्रत्याक्षेपांतून नीतिशास्त्रीय समस्यांसंबंधी लेखकाची जी मते बनली ती यात आहेत. नीतिशास्त्रातील प्रमुख संप्रदायांची मांडणी थोड्या विस्ताराने केली आहे, कारण मराठी वाचकाला हे संप्रदाय माहीत नसतात. इंग्रजी पुस्तकात Kant's Categorical Imperative असा नुसता उल्लेख आला तरी तो उल्लेख बरेच काही सांगून जातो. पण मराठी पुस्तकात ' काण्टच्या निरुपाधिक

आदेशाचे तत्व ' असे नुसते म्हटल्याने काहीच बोध होत नाही. म्हणून काण्टचा सर्वच नीतिविचार आक्षेप आणि पुरस्कार यांसह सांगणे इष्ट ठरते. हीच गोष्ट इतर सर्व नैतिक मतांसंबंधी सही सही खरी आहे.

पण या पुस्तकाचा मुख्य उद्देश विविध मतांचा परिचय करून देणे हा नाही. हे पुस्तक एक स्वयंपूर्ण नैतिक दर्शन आहे. सौंदर्यास्वाद, ज्ञानरती, मित्रप्रेम यांसारख्या इतर मूल्यांशी समकक्ष असा नैतिक मूल्य नावाचा काही पदार्थ नसून नैतिकता ही इतर मूल्यांची गंगोत्री आहे असा सिद्धान्त यात मांडला आहे. तसेच कृतकृत्य जीवन आणि कृतार्थ जीवन ही एकरूप आहेत असेही प्रतिपादन यात केले आहे. ही मते अगदी कोरी करकरीत, नवी आहेत असा दावा नाही. तत्त्वज्ञानाच्या प्रांतात अगदी नवीन असे काहीच नसते. जे नावीन्य असते ते सारे रचनेत असते. पण जे विचार खरोखर आपले झालेले असतात, जे अगदी मनापासून पटलेले असतात, त्यांच्या मांडणीत आपोआपच एक जिवंतपणा येतो. तशा जिवंतपणाचा प्रत्यय या पुस्तकात वाचकास यावा अशी लेखकाची उमेद आहे.

' म. त. म. ' मंडळाचे संचालक डॉ. ग. ना. जोशी यांनी एकसारखा तगादा केला नसता तर बहुधा हे पुस्तक लिहून झाले नसते. त्यांचे मनःपूर्वक आभार मानतो. स. प. महाविद्यालयातील प्राध्यापक डॉ. श्री. र. कावळे यांनी या पुस्तकाचे हस्तलिखित वाचून काही संग्राह्य सूचना केल्या. त्यांचाही मी ऋणी आहे. अधिनीतिशास्त्र हे सहावे प्रकरण प्रा. मे. पुं. रेगे यांना मी वाचून दाखविले. त्यातील मजकूर विपर्यस्त नाही असा निर्वाळा त्यांनी दिला. यासाठी त्यांनी जो वेळ मला दिला त्याबद्दल त्यांचे आभार मानतो.

आणखी एका व्यक्तीचा निर्देश करावयास हवा. माझ्या पत्नीचा. सौ. मीनाक्षीचा. जीव (माझा) रडकुंडीस यावा इतका लिहिण्याचा आग्रह ती मला करीत असते. थोडे काही लिहिले की लगेच त्याची उत्तम मुद्रण-प्रत ती तयार करते आणि परत आणखी लिहिण्याची घाई सुरू होते...गुढी पाडव्याला अथवा दिवाळीच्या पाडव्याला आजपर्यंत मी तिला कोणताही अलंकार दिलेला नाही. हे पुस्तक मी तिला अर्पण करीत आहे-अलंकार म्हणून. इति अलम् ।

विजयादशमी,
दिनांक २७-१०-१९८२

२१, आयडीअल सोसायटी, सागरमाळ,
कोल्हापूर-४१६००८

श्रीनिवास दीक्षित

विषयानुक्रम

प्रकरण पहिले : **अथातो नीतिजिज्ञासा** पृष्ठे १ ते २६

आयुष्यात आपणास नीट नेते ती नीती होय. तिच्या संबंधीचा व्यवस्थित विचार विज्ञानाच्या सदरात पडत नसून मीमांसेच्या क्षेत्रात येतो. **१–३.** नीतिमीमांसेचा एक महत्त्वाचा प्रश्न कृती युक्त कोणती आणि अयुक्त कोणती, आचरण चांगले कोणते आणि वाईट कोणते, अथवा कर्तव्य कशास म्हणावे हा आहे. **३–५.** मूलतः चांगले म्हणजे काय आणि वाईट म्हणजे काय, साध्यमूल्य कशास आहे, माणसाचे कल्याण कशात आहे, त्याचे प्राप्तव्य कोणते हाही प्रश्न महत्त्वाचा आहे. **६–१०.** अखेर मी काय व्हावे, माझ्यात कोणते बदल घडवून आणावेत या तिसऱ्या रीतीनेही नीतीची समस्या मांडता येते. मी काय करावे, काय मिळवावे, काय व्हावे असे तीन प्रश्न निर्माण करून त्यातून कर्तव्यवादी, प्राप्तव्यवादी आणि पूर्णतावादी नैतिक विचारसरणी प्रसृत होतात. **१०–१४.** नीती जीवनाचे सर्व क्षेत्र व्यापते. ती जीवनाचे वर्णन करीत नसून जीवनात काय करावे ते सांगते. **१४–१८.** अर्थात कृती करण्यास मनुष्य स्वतंत्र आहे असे नीतीत गृहीत धरलेले असते. **१८.** काय आहे यापासून काय असावे हे निष्पन्न करता येत नाही. **१९–२०.** नैतिक विधान हे वस्तुनिष्ठ असल्याचा आणि सार्वत्रीकरणाची क्षमता असल्याचा दावा करते. **२०–२१.** वर्णनात्मक नीतिविज्ञान, नीत्युपदेशाचे शास्त्र वगैरे गोष्टी आदर्शात्मक नीतिशास्त्राहून भिन्न होत. आदर्शात्मक नैतिक विधानांचे अर्थविवरण अधिनीतिशास्त्रात केले जाते. नीतिशास्त्र आणि अधिनीतिशास्त्र मिळून नीतिमीमांसा होते. **२१–२६.**

प्रकरण दुसरे : **कर्तव्यवादी नैतिक उपपत्ती** पृष्ठे २७ ते ४७

प्रवृत्तीला अनुसरणे हे कर्तव्याला धरून असतेच असे नाही. **२७.** कर्तव्यता अथवा कृतीची युक्तता साक्षात समजण्याचे इंद्रिय आपल्याकडे आहे असे एक मत आहे. **२८.** विशिष्ट कृतीची युक्तता साक्षात समजत नाही पण कृतीच्या प्रकाराची युक्तता प्रज्ञेने थेट समजते असा अंतःप्रज्ञावादी पक्ष आहे. **२८–३१.** जे ईश्वराने आज्ञापिले ते कर्तव्य होय असे मानणारा आणखी एक पक्ष आहे. **३१–३३.**

आपल्या कर्तव्यवादी नीतिमीमांसेची सुरवात काण्टने केवळ सत्संकल्पाच्या ठिकाणीच निरुपाधिक चांगलेपणा असतो अशी केलेली आहे. संकल्पाचा 'सत्'पणा उद्दिष्टांनी ठरत नसून कृतीमागील 'कर्तव्यासाठी कर्तव्य' या प्रेरणेने ठरतो. नीतीचा आदेश निरुपाधिक असतो. ज्या कृतीमागील तत्त्व सार्वत्रिक होऊ शकेल तीच केवळ कर्तव्य होऊ शकते. ३४–३८. हे तत्त्व आशयरहित आणि कठोर आहे या आक्षेपांना उत्तर देता येते. ३८–४३. 'प्रत्येक मनुष्यव्यक्तीला एक साध्यमूल्य म्हणून वागवीत जा' अथवा 'साध्यमूल्यांच्या रचनेचा एक घटक म्हणून तू राहा' अशा रीतींनीही आपल्या नीतिसिद्धान्ताची मांडणी काण्टने केलेली आहे. ४३–४५. सत्संकल्पाशी सुखाचा संयोग म्हणजे संपूर्ण कल्याण होय. ४५. आत्मस्वातंत्र्य, आत्म्याचे अमरत्व आणि ईश्वराचे अस्तित्व ही तीन नीतीची गृहीतके आहेत. ४५–४७. मानवी व्यक्तित्वात विकाराचा अंश असल्याने कर्तव्यात बंधकत्व भासते. ४७.

प्रकरण तिसरे : प्राप्तव्यवादी नैतिक उपपत्ती पृष्ठे ४८ ते ७१

(१) सुखवाद

कृतीचे उद्दिष्ट काय असावे या प्रश्नाने प्राप्तव्यवादी नीतिमीमांसा सुरू होते. ४८. सुख हे मनुष्यमात्राचे प्राप्तव्य आहे या स्थूल विधानास सामान्य माणसाची अनुमती असते. पण सुख कशास म्हणावे याची चिकित्सा तो करीत नाही. ४८–५०. ज्या कृतीने अधिकतम सुखाची निर्मिती होईल ती युक्त कृती होय या निष्कर्षास सुखनिष्ठ उपयुक्ततावाद म्हणावयाचे. ५०–५१. भारतीय परंपरेत चार्वाकांचा सुखवाद विशेष प्रसिद्ध आहे. ५१–५२. जे सुख मिळवावयाचे ते माझे स्वतःचे होय अशा तऱ्हेच्या स्व-सुखवादाची मांडणी प्राचीन ग्रीसमध्ये ॲरिस्टिपस व एपिक्युरस यांनी केली. ५२–५४. स्वतःचे सुख हेच प्राप्तव्य होय ही नैतिक विचाराची एक अंतिम रीत असू शकते असे १९ व्या शतकातील सिज्विक यानेही सांगितले. ५४–५६. माणसे केवळ सुखाकडेच आकृष्ट होतात हे लक्षात घेऊन व प्रत्येकाच्या सुखाला सारखेच मोल आहे याची दखल घेऊन कायदे करावेत असे बेन्थॅमने सांगितले. ५६–५९. माणसाच्या मनोरचनेसंबंधीचा वरील सिद्धान्त मान्य करून मिलने सार्वत्रिक सुखवादाची नैतिक उपपत्ती सांगितली. जास्तीत जास्त व्यक्तींच्या सुखात अधिकतम सुखाची भर घालणारी कृती युक्त होय या मिलच्या मतास (सुखनिष्ठ) उपयुक्ततावाद म्हणतात. ५९–६२. मिलच्या मांडणीत थोड्या विसंगती असल्या तरी मूलभूत तर्कदोष नाहीत. ६२–६६. सार्वत्रिक सुखवादाच्या सिद्धान्ताचा पुरस्कार करताना सिज्विकने युक्तिवाद अधिक तर्कशुद्ध केला. ६६–७०. तरीही सुखवादावर मूलभूत आक्षेप राहतात. ७०–७१.

प्रकरण चौथे : **प्राप्तव्यवादी नैतिक उपपत्ती** **पृष्ठे ७२ ते ९३**

(२) मूल्यवाद

सुखवादी विचारसरणीस उपयुक्ततावाद असे म्हटले जात असले तरी सुखवादाचा अव्हेर करूनही उपयुक्ततावादाचा स्वीकार करता येतो. **७२–७७.** सुखनिरपेक्ष उपयुक्ततावादास मूल्यनिष्ठ उपयुक्ततावाद असे म्हणता येईल. कृतीची युक्तता तिच्या स्वरूपावर अवलंबून नसून तिच्या परिणामांमुळे ती ठरते हा उपयुक्ततावादाचा अर्थ होय. **७३–७४.** मूल्य म्हणजे ज्याची निवड करावयास हवी ते. पदार्थाची बोधात्मकता ही त्याच्या मूल्यात्मकतेहून निराळी होय. मूल्ये मानवी अनुभवात राहात असली तरी तेवढ्यामुळे त्यांची वस्तुनिष्ठता नाहीशी होत नाही. **७४–७७.** निरनिराळ्या मूल्यांची अभिवृद्धी करून त्यांच्या संरचनेने जीवन समृद्ध करावे व हे करताना दूरदर्शीपणा, सर्वहितवाद व न्याय या तत्त्वांकडे अवधान द्यावे असे मूल्यवादाचे प्रतिपादन आहे. **७७–८०.** कृतीच्या ज्या परिणामांवरून तिची युक्तता ठरवावयाची ते एका सुट्या कृतीचे असे मानणाऱ्या मतास कृतिनिष्ठ उपयुक्ततावाद म्हणावयाचे. अमुक एका प्रकारच्या कृतीचे परिणाम सामान्यतः हितकारक असतात म्हणून त्या प्रकारची प्रत्येक कृती युक्त होय या मतास नियमनिष्ठ उपयुक्ततावाद असे म्हणता येईल. **८०–८३.** अधिकात अधिक मूल्य निर्माण करणारी कृती नेहमीच युक्त असते असे नाही. व्यक्तिव्यक्तींमधील विशेष संबंधाचीही दखल घ्यावी लागते. मूल्यांचे वाटपही लक्षात घ्यावयास हवे. कर्तव्यता ठरविण्यास न्यायाची संकल्पनाही जोडीस घ्यावी लागते. **८३–८९.** धर्म, अर्थ, काम व मोक्ष या चार पुरुषार्थांच्या सिद्धीने जीवन सफल करावे हा पारंपरिक भारतीय विचार मूल्यवादाचाच एक आविष्कार होय. पुरुषार्थांची ही सोपानपरंपरा नसून चारीही पुरुषार्थ शुभजीवनाचे घटक होत असे मत काही आधुनिक तत्त्वचिंतक मांडू लागले आहेत. **८९–९३.**

प्रकरण पाचवे : **आत्मलाभ उपपत्ती** **पृष्ठे ९४ ते १०७**

इच्छेच्या द्वारा अथवा नैतिक आचरणातून मी स्वतःलाच शोधीत असतो असे मानणाऱ्या सर्व उपपत्तींना आत्मलाभ उपपत्ती म्हणावयाचे. **९४–९५.** आत्म्याचा साक्षात्कार करून घेतल्याने जीवन कृतार्थ होते असे उपनिषदांनी सांगितले आहे. चित्ताचे मालीन्य नाहीसे होऊन अहंकाराचा निरास झाला म्हणजे आत्मसाक्षात्कार होतो. नैतिक आचरण म्हणजे चित्ताचे मालिन्य धुण्याचा प्रयत्न होय. **९६–९८.** ॲरिस्टॉटलने सांगितले की, माणसाचे ' स्व 'त्व त्याच्या विवेकशीलतेत आहे. वासनांमध्ये संवादित्व आणणे हे विवेकाचे कार्य होय. असे सुसंवादी जीवन जगण्यात आत्मलाभ आहे. **९८.** ग्रीनचे म्हणणे होते की, मनुष्य हा निसर्गाची

निर्मिती नव्हे. त्याच्या अंतर्यामी आणि निसर्गाच्याही अंतर्यामी विश्वचैतन्य आहे. नैतिक जीवनात त्या चैतन्याची प्रतिकृती निर्माण करून मनुष्य पूर्ण होऊ पाहतो. सद्गुण हा या पूर्णतेचा आशय होय. ९९–१०२. ब्रॅड्लेच्या उपपत्तीस आत्मपूर्णतावाद असे नाव आहे. प्रत्येक इच्छेच्या द्वारा मनुष्य स्वतःला शोधीत असतो. काही इच्छा भासमान 'मी'च्या असतात. ज्या इच्छा एकमेकांशी संवादी असतात आणि इतरांच्या इच्छांशीही अविरोधी असतात, त्यांतून खरा 'मी' अथवा आत्मतत्त्व व्यक्त होते. इतिहासात ही प्रक्रिया चालूच आहे. त्या प्रक्रियेत माझ्या वाट्याला आलेल्या स्थानाला अनुरूप ज्या अपेक्षा असतात त्यांना धरून आचरण ठेविल्याने मी पूर्णत्वाकडे वाटचाल करीत असतो. १०२–०४. गांधींनाही आत्मदर्शनाची उत्कंठा होती. त्याला ते सत्याचे शोधन असे म्हणत. सत्याचे दर्शन न होण्याचे कारण अंतःकरणातील कामक्रोधादी विकारांचा मळ हे होय. अहिंसक वृत्तीने अंतःकरण शुद्ध होऊन सत्याचा साक्षात्कार होतो. साधनांचे मालीन्य साध्यालाही चिकटते. १०४–०७.

प्रकरण सहावे : **अधिनीतिशास्त्र** पृष्ठे १०८ ते १३४

चांगले आचरण कोणते या नीतीच्या प्रश्नास उत्तर देण्यासाठी आधी चांगले म्हणजे काय हे ठरविले पाहिजे अशी मूरने आपल्या नीतिमीमांसेची सुरवात केली. चांगले याची व्याख्या करता येणार नाही कारण तो एक अविश्लेष्य धर्म आहे. शिवाय तो अप्राकृतिक आहे. त्यामुळे चांगले याच्या केल्या गेलेल्या सर्व व्याख्या अप्राकृतिकतेच्या तर्काभासाने ग्रस्त आहेत. ही सर्व चर्चा अधिनीतिशास्त्रात मोडते. १०८–११३. एयरने असे दाखवून दिले की, 'चांगलेपणा' नावाच्या कोणत्याही गुणधर्माची आपणास प्रतीती येत नाही. 'क्ष चांगले आहे' या तऱ्हेची वाक्ये कोणत्याही वस्तुस्थितीचे वर्णन करीत नाहीत. ती फक्त वक्त्याच्या भावनेचा आविष्कार करून इतरांच्यात बदल घडवून आणू पाहतात. म्हणून ती विधाने नव्हेत. ११३–११६. नैतिक वाक्यांच्या अर्थाचा काही भाग वर्णनात्मक असतो आणि उरलेला भाग वृत्तीचा (*attitude* चा) असतो. वर्णनात्मक भागाची शास्त्रीयरीत्या शहानिशा होऊ शकते आणि त्यामुळे वृत्तीत बदल होऊ शकतो असे स्टीव्हन्सनने सांगितले. ११६–१२२. भावनेचा आविष्कार आणि दुसऱ्यावर परिणाम करणे हा नैतिक विधानाचा अर्थ होऊ शकणार नाही. नैतिक विधानाचा अर्थ आदेशात्मक असतो. हा आदेश अंतिमतः व्यक्तीने जीवनशैलीविषयी केलेल्या निर्णयातून निर्माण होतो. मात्र या निर्णयात सार्वत्रिक होण्याची क्षमता पाहिजे असे मत हेअरने मांडले. १२२–१२७. आधी व्यक्ती अस्तित्वात असते व मग ती तिच्या कलाने निर्णय घेते असे नसून स्वातंत्र्याने आधी निर्णय केला जातो व त्यातून व्यक्तित्व

साकार होते असे सार्त्रचे म्हणणे आहे. १२७–१२९. नैतिक निर्णय वस्तुस्थितीचे वर्णन करीत नसला आणि तो भावनेचा आविष्कार आहे असेही मानले तरी वस्तुस्थितीचा आणि नैतिक निर्णयाचा काहीतरी संबंध असतोच असे नव-निसर्गवादाचे (उदा. फिलिफा फूटचे) म्हणणे आहे. १२९–३०. नैतिक विधानाचा अर्थ करण्याचे एकूण चार प्रकार आहेत. त्यांपैकी निसर्गवादी आणि प्रातिभ उपपत्ती मानतात की, त्या विधानात वस्तुस्थितीचे वर्णन असते. भावनिकतावादी आणि आदेशवादी उपपत्तीतून मानलेले असते की ती कशाचेही वर्णन करीत नाहीत. या शेवटच्या उपपत्तीतून असेही निष्पन्न होते की, केवळ अधिनीतिशास्त्र हा भाग तत्त्वज्ञानात पडतो. पण आदर्शात्मक नीतीचा विचार जीवनवीरांच्याकडूनच होऊ शकतो. १३०–१३४.

प्रकरण सातवे : **कल्याण** **पृष्ठे १३५ ते १५५**

चांगला या पदाच्या अर्थाची चर्चा अधिनीतिशास्त्रात केली जाते याचे कारण नीतिशास्त्रास चांगले आचरण म्हणजे काय ते ठरवावयाचे असते. प्राप्तव्यवादी नीतिमीमांसकांनी मानले की, कृतीच्या उद्दिष्टाच्या चांगलेपणामुळे आचरणाचा चांगलेपणा ठरतो. ही भूमिका असमंजस आहे. १३५–१४०. समंजस भूमिका अशी की आचरणाचा चांगलेपणा हा मूलतः कर्त्याचा चांगलेपणा असतो. कर्त्याचा म्हणजे आत्म्याच्या संकल्पाचा अथवा हेतूचा. कृती ही आत्म्याचा उन्मेष होय. १४०–१४५. कर्त्याचा चांगलेपणा म्हणजे माणसाचा चांगलेपणा. माणसाचा चांगलेपणा हा चांगलेपणाचा एक प्रकार नसून चांगलेपणाचा मूळ अर्थ आहे. म्हणून सत्संकल्प अथवा माणसाचा चांगलेपणा हाच निरुपाधिक चांगलेपणा असू शकतो. त्या पदाचा वापर म्हणजे भावनेचा आविष्कार नव्हे. चांगल्या माणसाविषयी सार्वत्रिक अभिवृत्ती असते आणि ती वस्तुस्वभावाने नियत होते. 'चांगला हो' अशी भलावण करण्यामध्ये जीवनप्रकाराविषयी निर्णय असतो पण मानवी प्रकृती हा त्याचा आधार असतो. १४५–१४९. व्यक्तीच्या प्रकृतीला सामाजिक अनुबंध असतात. तसेच प्रवृत्तींचा समुदाय म्हणजेही प्रकृती नव्हे. १४९–१५०. चांगला माणुस कसा असावा याचा शोध सतत चालू राहणार असला तरी 'चांगला माणूस' याचा काही वर्णनात्मक अर्थ निश्चयपूर्वक देता येतो. तरीही प्रत्येकाचा चांगलेपणा निराळा असू शकतो. १५०–१५२. चांगला याचा मूळ अर्थ ज्याचे वर्णन करता येते असा शीलाचा चांगलेपणा होय. इतर गोष्टींना चांगले म्हणता येते ते वाच्यार्थाने नसून लक्षणेने होय. १५०–१५४. केवळ चांगलेपणा म्हणजे कल्याण नव्हे. त्यास सुखाची जोड हवी. कल्याण व्यक्तीचे नसून समष्टीचे असते. १५५.

प्रकरण आठवे : **कर्तव्य** पृष्ठे १५६–१६७

कर्तव्यतेत एका तऱ्हेची अनिवार्यता असते. एखादी अधिक प्राथमिक संकल्पना घेऊन त्या अनिवार्यतेच्या अर्थाचे विशदीकरण करता येणार नाही. कृती-विषयी कोणाच्या मनात कोणती भावना आहे याचा तिच्या कर्तव्यतेशी काही संबंध नाही. १५६–१६१. केवळ परिणामांच्या जास्तीत जास्त चांगलेपणामुळे कृतीमध्ये कर्तव्यता निर्माण होते असे नाही. इतरही काही तत्त्वे कर्तव्यतेची उत्पादक आहेत. १६१–१६४. माणसाची कर्तव्ये कोणती याच्या याद्या करता येतील. पण विशिष्ट परिस्थितीत आपले कर्तव्य कोणते हे त्या याद्यांवरून ठरविता येणार नाही. युक्त कृती कोणती याचा निर्णय करण्यास काण्टचे सूत्र मात्र उपयोगी पडेल. नैतिक निर्णयाचे एकूण तीन प्रकार होतात. १६४–१६६. कर्तव्य करणे माझ्या हिताचे असते म्हणून मी ते करावे. १६६–१६७.

प्रकरण नववे : **संकल्प-स्वातंत्र्य** पृष्ठे १६८–१७७

संकल्पाचे स्वातंत्र्य मानले नाही तर कर्त्यावर त्याच्या कृतीची जबाबदारी येत नाही व कृतीची नैतिकताच नाहीशी होते. १६८–१६९. नियतत्ववादाचे म्हणणे आहे की, जगातील इतर कोणत्याही घटनेप्रमाणे मानवी संकल्प या घटनेस तिचे कारण असणार व त्या कारणाने संकल्प नियत होणार. तसेच विशिष्ट परिस्थितीत कोणती तरी एक प्रेरणा बलिष्ठ असणार व तिच्या अनुसार संकल्प ठरणार. १६९–१७१. असे झाले तरी नैतिक निंदा-प्रशस्तीस कार्य राहतेच असे सिज्विकचे म्हणणे आहे. पण अडचण आहे ती निंदा-प्रशस्तीस अर्थ राहात नाही याची. मूरच्या मते नैतिक स्वातंत्र्याचा अर्थ एवढाच की, जी कृती घडली त्याऐवजी मी तसे ठरविले असते तर दुसरी कृती घडली असती. पण तसे ठरविता आले असते काय ? १७१–१७३. दुसऱ्या टोकास जाऊन जर अनियतत्ववाद पत्करला तर कर्ता हा कृतीचा नियन्ता राहात नाही आणि त्यामुळेही नीती अर्थशून्य होते. म्हणून दोहोंच्यामधील आत्मनियतत्ववाद स्वीकारला जातो. माझी कृती नियत असते– पण ती माझ्याकडून. मी माझ्या कृतीचे कारण असतो. १७३–१७५. येथे मी म्हणजे माझ्यातील विकारांचा अंश नसून विवेकाचा अंश होय असा अर्थ घ्यावयास हवा. तसेच कारणामध्ये कार्य हे अनिवार्यपणे अनुस्यूत आहे असे न मानता कारण हे कार्यास उत्पन्न करणारे आहे असे मानावयास हवे. १७५–१७७.

प्रकरण दहावे : **पाप, अपराध आणि शिक्षा** **पृष्ठे १७८ ते १८५**

वाईट गोष्टी दोन तऱ्हांच्या असतात. भूकंप, रोगजंतू यांसारख्या कारणांनी निर्माण होणाऱ्या दुःखांना नैसर्गिक वाईट गोष्टी म्हणता येते. द्वेष, मत्सर यांसारख्या कारणांनी निर्माण होणाऱ्या दुःखांना नैतिक स्वरूप आहे. यांचे जे कारण त्याला नैतिक वाईटपणा अथवा पाप म्हणावयाचे. त्याचे निराकरण करण्यासाठी अपराध्यास शिक्षा ही संस्था निर्माण झाली. **१७८–१७९.** शिक्षा करून गुन्हेगारास व इतरांसही जरब बसवावी व अशा रीतीने भावी कालातील गुन्ह्यांचे निवारण करावे अशी एक उपयुक्ततावादी उपपत्ती आहे. त्यावर आक्षेप असा की, समाजातील इतर व्यक्तींचा लाभ व्हावा म्हणून एका व्यक्तीला दुःख देणे हे अन्यायाचे होईल. **१७९–१८१.** शिक्षा करावयाची ती कोणत्याही लाभासाठी नसून केवळ गुन्हा केला याचसाठी असावयास पाहिजे या कर्तव्यवादी नीतिचिंतकांच्या मतास प्रतिशोध उपपत्ती म्हणतात. यावर आक्षेप असा की एक वाईट गोष्ट घडल्यावर त्यात आणखी एका वाईट गोष्टीची भर घालणे नैतिक ठरणार नाही. **१८१–१८२.** अपराधी व्यक्तीस मनोरुग्ण समजून तिला सुधारण्याचा प्रयत्न करावा असे सांगणाऱ्या तिसऱ्या उपपत्तीस सुधारणा-वादी उपपत्ती म्हणतात. पण प्रत्येक अपराध्यास रुग्ण समजल्यास व्यक्तीची जबाबदारी व कृतिस्वातंत्र्य ही गोष्ट संपूनच जाते. **१८२–१८३.** या तिन्ही उपपत्तींचा एकत्र समावेश करणे शक्य आहे. मूरने असेही एक मत मांडले की एका वाईट गोष्टीस आणखी एक वाईट गोष्ट जोडली म्हणजे तयार होणारा आकृतिबंध अधिक वाईट असतो असे नाही. **१८४.** कधी कधी अपराधाची क्षमा केल्यानेही शिक्षेचे कार्य होऊ शकेल. **१८४–१८५.**

शुद्धिपत्र

पृष्ठ १४ वरील तिसऱ्या परिच्छेदाऐवजी खालील परिच्छेद वाचावा :

'मी काय करावे' (किं कर्तव्यम्) असा प्रश्न कर्तव्यवादी नीतिशास्त्रामध्ये (deontological ethics मध्ये, विचारला जातो; 'मी काय मिळवावे' (किं प्राप्तव्यम्) असा प्रश्न प्राप्तव्यवादी नीतिशास्त्रामध्ये (teleological ethics मध्ये) मध्यवर्ती असतो, आणि 'मी काय व्हावे' (केन भाव्यम्) असा प्रश्न पूर्णतावादी नीतिशास्त्रामध्ये (perfectionist ethics मध्ये) विचारला जातो.

पृष्ठ	ओळ	अशुद्ध	शुद्ध
३८	१९	as it	as if
४१	११	तामसीपणा	तापसीपणा
६४	१५	on	or
११७	१७	ज्ञान असूनही	ज्ञान सारखे असूनही
१२१	१५ व १६	म्हणजे विधान	म्हणजे नैतिक विधान
१२६	२४	पिकलेले फूल, बिंबाचे	पिकलेले बिंबाचे
१३८	खालून ४	मूनने	मूरने
१३९	खालून ८	व्यंज	व्यंज्
१३९	खालून ७	व्यंजनात व्यक्तिः	व्यंजनात् व्यक्तिः ।
१४३	१३	उदू	उत्
१४५	३	लक्षात येऊ शकणाऱ्या	लक्षात न येऊ शकणाऱ्या
१५०	१	प्रवृत्तीशी	प्रकृतीशी
१५३	७	बोध	बाध
१५३	१९	त्यासाठी	त्यालाही

पृष्ठ	ओळ	अशुद्ध	शुद्ध
१५४	१२	स्मशाने च	श्मशाने च
१५५	५	माणडाच्या	माणसाच्या
१५६	खालून ४	काय	काटा
१५९	१९	अविशिष्ट	अवशिष्ट
१६१	१९	कृतीची युक्ताः तिची	कृतीची युक्तता = तिची
१६३	खालून ७	कर्तव्यता, अथवा	कर्तव्यता अथवा युक्तताही
१६७	खालून २	संकल्पनांच्या	संकल्पाच्या
१७१	२१	क्रिया-प्रक्रियांतून	क्रिया-प्रतिक्रियांतून
१८३	२	शिक्ष	शिक्ष्

मराठी ग्रंथ संग्रहालय ठाणे
२५६०
दा. क्र. २३८०.२
नोंद २५।३।८३
ग्रंथ शाखा (स्थळ प्रत)

१

अथातो नीतिजिज्ञासा

१ नीतिमीमांसा :

' नीति ' हा शब्द ' नी ' या धातूपासून बनला आहे. ' नी ' म्हणजे नेणे अथवा घेऊन जाणे अथवा वाहून नेणे. जी आपणांस नेईल, आयुष्याच्या मार्गावरून नीट घेऊन जाईल अथवा वाहून नेईल ती नीती. आयुष्य कसे *न्यावे* हे जणू सांगते ती नीती. नीती म्हणजे जीवनाची आदर्श रीती अथवा आदर्श जीवनाची रीती.

इंग्रजीमध्ये ' नीती 'ला morality असा शब्द आहे. लॅटिन भाषेतील mores या अनेकवचनी शब्दापासून तो आलेला आहे. mores म्हणजे कोणत्याही समाजात प्रस्थापित झालेल्या व त्या समाजास मान्य असलेल्या चालीरीती अथवा वागणुकीच्या रीती. नीतीचा उगम समाजात दृढ झालेल्या आणि समाजाच्या मान्यतेस प्राप्त झालेल्या रूढींत आहे. मात्र तिचा उगम रूढींमध्ये आहे याचा अर्थ तिचा शेवट अथवा पर्यवसानही रूढी पाळण्यामध्ये आहे, असा नव्हे. ती गोष्ट नीतिविचाराने ठरवावयाची आहे. कृतीच्या नैतिकतेच्या विचाराचा आरंभ तेवढा वागणुकीच्या प्रस्थापित रूढींपासून होणे अनिवार्य असते. जेव्हा फार खोलात जाऊन विचार करावयाचा नसतो तेव्हाही जी कृती सर्वसामान्य लोकांना मान्य असते ती युक्त होय, नैतिक होय असे आपण धरून चालतो. ' जनीं वंद्य ते सर्व भावे करावे ' या उपदेशाचा आदर सामान्यपणे आपण करतो. ' महाजनो येन गतः स पन्थाः ' या महाभारतातील वचनाचा अर्थ ' पुष्कळ लोक ज्याने गेले तोच (नीतीचा) मार्ग होय ' असा आहे. जे प्रशस्त असेल ते करावे असे आपण म्हणतो. प्रशस्त म्हणजे (लोकांकडून) ' प्रशंसा केले गेलेले. ' प्र+शंस् (म्हणजे, प्रशंसा करणे) या धातूचे ' प्रशस्त ' हे कर्मणि-भूतकालवाचक धातुसाधित विशेषण आहे. जनरूढींप्रमाणे वागणे हे सामान्यतः प्रशस्त

मानले जाते. पण जनरूढींचा जेव्हा चिकित्सक विचार सुरू होतो तेव्हा नीतिशास्त्रास आरंभ होतो.

नीतिशास्त्रास इंग्रजीत Ethics म्हणतात. या शब्दाचा उगम ethos या ग्रीक शब्दापासूनचा आहे. इतर मानवसमूहांहून वेगळ्या अशा एखाद्या विशिष्ट समाजाच्या चालीरीती, वर्तनाचे प्रकार, असा त्या शब्दाचा मूळ अर्थ आहे. थोड्या उशीराने त्याला स्वभावधर्म, शील, जीवनरीती, असा अर्थ आला. जीवनरीतीचे अथवा शुभजीवनाविषयीचे शास्त्र ते Ethics होय.

येथपर्यंत आम्ही ‘ नीतिशास्त्र ’ असा शब्द वापरला. कारण इंग्रजीत Ethics या शब्दाचा मराठी पर्याय म्हणून तो रूढ आहे. पण या पुस्तकात नीतीसंबंधी जो विचार येणार आहे त्याला नीतिशास्त्र हाच शब्द राहू द्यावयाचा किंवा अन्य शब्दाचा उपयोग करावयाचा याचा थोडा विचार करू.

अभ्यास-विषयातील सामान्य तत्त्वांचा (अथवा, नियमांचा) शोध घेऊन त्यांच्या द्वारा विचाराची अथवा ज्ञानाची व्यवस्थित रचना ज्यात आहे त्यास शास्त्र असे म्हणणे उचित होईल. ‘ शास् ’ या धातूचा अर्थ नियमन करणे, व्यवस्था लावणे असा आहे. तो लक्षात घेऊन कोणत्याही व्यवस्थित ज्ञानरचनेस ‘ शास्त्र ’ म्हणता येईल. पदार्थविज्ञान हे शास्त्र आहे, कारण त्यामध्ये पदार्थांच्या भौतिक गुणधर्मांविषयीच्या नियमांची संगतवार मांडणी केलेली असते, मानवी ज्ञानाच्या एका क्षेत्रात व्यवस्था लावलेली असते. तर्कशास्त्र हे सुद्धा शास्त्र आहे. कारण प्रमाणभूत विचाराच्या नियमांची नीट व्यवस्था तर्कशास्त्रात केलेली असते. पण तर्कशास्त्र हे शास्त्र असले तरी त्यास विज्ञान म्हणता येणार नाही. कारण त्यात जगात प्रत्यक्ष घडणाऱ्या विशिष्ट घटनांचा अभ्यास करावा लागत नाही. पदार्थ-विज्ञान हे मात्र शास्त्र असून शिवाय विज्ञान आहे. आपल्या अनुभवास येणाऱ्या विशिष्ट गोष्टींचा म्हणजे सुट्या सुट्या घटनांचा निरीक्षणपूर्वक अभ्यास करून विज्ञानात काही सामान्य नियम शोधले जातात. निरीक्षणाशिवाय नुसत्या बुद्धीचा वापर करून जर काही विचाराची व्यवस्थित रचना केली तर ते शास्त्र होईल; पण विज्ञान होणार नाही. तर्कशास्त्र, भूमिती, अथवा धर्मशास्त्र ही शास्त्रे होत पण विज्ञाने नव्हेत.

ज्याला नीतिशास्त्र म्हटले जाते त्याचा प्रकार वरील दोहोंप्रकारच्या शास्त्रांहून वेगळा आहे. त्यात मानवी अनुभवाचा विचार जरूर केलेला असतो. पण विशिष्ट अनुभव गोळा करून त्यांपासून सामान्य नियम बनविण्याचा प्रयत्न त्यात नसतो. म्हणून ते विज्ञान नव्हे. त्यात सामान्य स्वरूपाची तत्वे असल्याने त्यास शास्त्र म्हणता आले तरी त्यांचे प्रामाण्य शाबीत करण्यासाठी अथवा त्या प्रामाण्याचे स्वरूप निश्चित करण्यासाठी संकल्पनांचे विश्लेषण ही पद्धत वापरली जाते. म्हणून त्यास मीमांसा म्हणणे अधिक योग्य होईल. मीमांसा म्हणजे चिकित्सापूर्वक परामर्श आणि संबंधांचे निश्चितीकरण. नीतीसंबंधी या पुस्तकात केलेल्या विचारास नीतिमीमांसा असे म्हणू या. पण त्यात विचाराची सुव्यवस्थित रचना सर्वत्र

असल्याने नीतिशास्त्र या शब्दावर बहिष्कार घालवयाचे कारण नाही. या पुस्तकात संदर्भा-संदर्भाने दोन्हीही शब्द वापरणार आहो.

२ किं कर्तव्यम् ? कर्तव्यवादी नीतिमीमांसा *(सदाचरणाचे शास्त्र)* :

जीवन म्हणजे 'कृतींची एक अखंड मालिका' असे मानता येईल. कृती (act) म्हणजे केवळ क्रिया नव्हे. नुसत्या क्रियेहून अधिक असे काहीतरी कृतीत असते. क्रिया म्हणजे शरीराची नुसती हालचाल, शरीरचेष्टा. डोळ्यांची उघडझाप अथवा श्वासोच्छ्वास या शरीराच्या क्रिया होत. पण कृती नव्हेत. कृती म्हणजे इच्छाधीन क्रिया (voluntary action), म्हणजे अशी क्रिया की जी करणे, न करणे अथवा अन्य रीतीने करणे हे आपल्या इच्छेच्या अधीन असते. समोर आलेल्या माणसास नमस्कारपूर्वक अभिवादन करणे ही कृती होय. मी ठरविले तर त्याला अभिवादन न करता तसाच पुढे जाऊ शकतो. किंवा मनात आणले तर नमस्कार करण्याशिवाय अन्य रीतीनेही त्याला अभिवादन करू शकतो. करावयाची नाही असे ठरविल्यास जी टाळता येते ती कृती होय. ती इच्छाधीन (अथवा, स्वाधीन) असते, याचा अर्थ असा नाही की, ती करण्यापूर्वी ती करावी अशी स्पष्ट इच्छा आपल्या मनात जागृत झालेली असते. घराच्या बाहेर पडताना आपण पायांत वहाणा घालतो. केवळ सवयीने तसे करतो. वहाणा घालण्यात अशा स्पष्ट इच्छा आपल्या मनात नसते. तरीही ती इच्छाधीन क्रिया (म्हणजे कृती) होय. कारण, वहाणा घालावयाच्या नाहीत असे ठरविता येते आणि तसे ठरविल्यास आपण अनवाणी बाहेर पडू शकतो. म्हणून बाहेर जाताना वहाणा घालणे ही कृती होय. प्रत्येक कृतीमागे निवड असते. ती स्पष्ट आणि जाणिवेच्या पातळीवर असते असे नाही. अजाणता केलेलीही निवड असते. एखादी क्रिया टाळता येण्यासारखी असूनही आपण ती टाळली नाही याचा अर्थ तिची निवड केली असा घेऊ या, आणि कृतीच्या मागे निवड असते असे म्हणू या. दिवसभरात अशा किती तरी कृती, एकीमागून एक याप्रमाणे, आपण करीत असतो. असे दिवसचे दिवस म्हणजे आपले आयुष्य होय. म्हणून या परिच्छेदाच्या आरंभी म्हटले की, कृतींची (आणि म्हणून निवडींची) एक अखंड मालिका या रीतीने जीवनाकडे पाहता येईल.

कोणती कृती करावी आणि कोणती करू नये, कोणती कृती योग्य आणि कोणती अयोग्य, कोणती युक्त आणि कोणती अयुक्त, असा प्रश्न माणसाला पडतो. यासारखा प्रश्न मनुष्येतर प्राण्यांना पडणार नाही. कारण त्यांच्या क्रिया नियत असतात. (निदान, असा आपला समज आहे.) माणसाच्या कृती स्वाधीन असतात. त्यामुळे अमुक एक कृती करावी की न करावी असा प्रश्न त्याला पडतो. या प्रश्नाची सोडवणूक पुष्कळदा फार कठीण होते. 'कोणती कृती योग्य आणि कोणती अयोग्य हे ठरविताना दूरदर्शी विचारवंतांनाही संभ्रम पडतो' (किं कर्म किमकर्मेति कवयोऽप्यत्र मोहिताः । भगवद्गीता ४·१६)

भारतीय युद्धाच्या आरंभी अर्जुनाला असा प्रश्न पडला होता की, राज्यसंपादनासाठी जवळच्या नातलगांना, मित्रांना, आणि गुरुजनांना युद्धात ठार मारावे की युद्ध न करताच

भिक्षाटन पत्करावे. रामचंद्राने सीतेचा त्याग केला तेव्हा निश्चितपणे त्याच्यापुढे नैतिक समस्या उभी होती. स्वतःच्या निष्पाप पत्नीला वनात सोडून द्यावयाचे की एखादा प्रजाजन काय म्हणतो तिकडे दुर्लक्ष करावयाचे ? युक्त कृती कोणती होईल ? माझ्याकडे आलेले खोटे नाणे जाणून बुजून बाजारात खपविणे योग्य की अयोग्य ? शेजारील खोलीत दोन माणसे माझ्याविषयी काही महत्त्वाचे बोलत असतील तर दाराला कान लावून मी ते ऐकावे की तेथून उठून जावे ? वर्गात मुद्दाम गोंधळ करणाऱ्या मुलांची नावे अभ्यासू विद्यार्थ्याने गुपचूपपणे शिक्षकांस सांगणे उचित होईल की अनुचित ? स्टेशनवरील हमालाला पैसे देऊन मी गाडीत बसावयास जागा मिळविणे योग्य की अयोग्य ? अमुक एका मुलीशी लग्न केल्यास माझ्या आई-वडिलांचे उरलेले आयुष्य दुःखात जाणार असे स्पष्ट दिसत असताना तिच्याशी लग्न करण्याचा आग्रह मी धरावा काय ? यांसारखे प्रश्न जीवनात वारंवार येतात. हे प्रश्न कृतींविषयीचे आहेत. म्हणजे, कृती युक्त आहे की अयुक्त आहे, योग्य आहे की अयोग्य आहे, असे ते प्रश्न आहेत. ते सोडविण्यासाठी युक्त म्हणजे काय आणि अयुक्त म्हणजे काय याचा मूलगामी विचार करावा लागतो. हा विचार नीतिशास्त्रात येतो. कृती युक्त आहे याचा अर्थ काय ? तिला युक्तता कशामुळे लाभते ? ती युक्त आहे हे ओळखण्याचा निकष कोणता ? असे प्रश्न उपस्थित करून नीतिशास्त्र त्यांची उत्तरे शोधते.

विशिष्ट संदर्भातील कृतीला अथवा कृतिसमूहाला आपण आचरण म्हणतो. अमुक गृहस्थाचे राजकीय आचरण चांगले आहे / नाही असे म्हणता येते. तसे म्हणताना त्याच्या राजकीय जीवनातील विविध कृतींच्या समूहाचे नैतिक मूल्यमापन आपण करीत असतो. इंग्रजीतील conduct या शब्दाशी समानार्थी म्हणून आपण 'आचरण' हा शब्द वापरू. आचरण युक्त आहे की अयुक्त आहे असा प्रश्न विचारता येतो. पण मराठीतील अधिक रूढ प्रथा ते चांगले आहे की वाईट आहे, सदाचरण आहे की दुराचरण आहे असे विचारावयाची आहे. म्हणून नीतिशास्त्राचा एक प्रश्न सदाचरण कोणते आणि दुराचरण कोणते हे ठरविण्याचा आहे असे आपण म्हणू. तेव्हा नीतिशास्त्राची समस्या आचरणाविषयी असते. युक्त आचरण कोणते आणि अयुक्त आचरण कोणते, सदाचरण कशास म्हणावयाचे आणि दुराचरण कशास म्हणावयाचे अशाविषयी ती असते. *आचरणाच्या युक्त-अयुक्तपणाचे अथवा चांगलेवाईटपणाचे शास्त्र म्हणजे नीतिशास्त्र* अशी एक व्याख्या आहे. Ethics is the science of conduct in so far as it is right or wrong, good or bad.

कर्तव्यमीमांसा : जी कृती युक्त असते ती आपण करावयाची असते; ती करणे आपले कर्तव्य (duty) असते. काही वेळा एकमेकांच्या पर्यायी अशा अनेक कृती सारख्याच युक्त असतात. अशा वेळी त्यांपैकी कोणतीही एक कृती करणे हे आपले कर्तव्य ठरते. बससाठी ताटकळत असलेल्या माणसांच्या रांगेमधून माझ्या स्कूटरवरून मी 'अ' ला घेऊन जाणे युक्त ठरेल आणि 'ब' ला घेऊन जाणेही युक्त ठरेल. यांपैकी कोणतीही युक्त कृती केली तरी मी आपले कर्तव्य केले असे होईल. कर्तव्य म्हणजे नुसते 'कर्'

असे नव्हे. ती आज्ञा होईल. आज्ञेचा अव्हेर केला तर नीतीशी द्रोह होतोच असे नाही. पण कर्तव्यात कसूर करण्याने नीतीचा भंग होतो. कर्तव्याला बंधकता असते, '—तव्यता' असते. इंग्रजी शब्द oughtness किंवा obligatory character असा आहे. obligatory या इंग्रजी शब्दाचे मूळ ligare या लॅटिन क्रियापदात आहे. त्याचा अर्थ बांधणे असा आहे. कर्तव्य म्हणजे काय, कर्तव्याच्या बंधकतेचे स्वरूप काय आहे हा नीतिशास्त्रातील महत्त्वाचा प्रश्न आहे. नीतिशास्त्रास 'कर्तव्यमीमांसा' असेही नाव देता येते.

निरनिराळ्या विज्ञानशाखांमध्ये जे ज्ञान ग्रथित आहे त्याला ज्ञान ही पदवी येते याचे कारण त्यामध्ये एक आंतरिक सामंजस्य असते. निरनिराळ्या घटनांची बुद्धीने काही एक गुंफण केलेली असते. जे ज्ञानाच्या बाबतीत खरे ते कृतींच्या बाबतीतही खरे असले पाहिजे. कृतींमध्ये सामंजस्य आणणारी काही सूत्रे असली पाहिजेत. त्यांची मीमांसा (critique) म्हणजे नीतिशास्त्र होय असा एक पक्ष घेता येईल.

जीवनाकडे कृतींची मालिका या दृष्टीने पाहता 'मी काय करावे' असा प्रश्न सुचतो. त्याचे एक उत्तर जी कृती करण्याकडे माझी साहजिक प्रवृत्ती असेल, जी करण्याकडे माझ्या मनाचा कल (inclination) असेल ती करावी असे असू शकते. या रीतीने कितीतरी कृती आपण करतोही. सकाळी उठल्यावर चहा पितो याचे समर्थन चहा घ्यावा असे वाटते, चहा घेण्याकडे प्रवृत्ती आहे, एवढेच बहुतेक वेळा असते. आंधळ्या भिकाऱ्याच्या हातात एक नाणे टाकतो याचे पुरेसे कारण माझी तशी प्रवृत्ती झाली हे होऊ शकते. पण एखादी कृती करण्यास अथवा न करण्यास माझ्याकडे तशा प्रकारची प्रवृत्ती अथवा इच्छा आहे किंवा नाही याहून अन्य प्रकारची समर्थक कारणे असू शकतात. माझ्याकडे भरपूर पैसे असतील तर परदेशी जाऊन चैन करावी अशी इच्छा होते. पण देशातील शेकडो लोक अर्ध-पोटी असताना परदेशी जाऊन स्वतःच्या चैनीखातर पैशाची उधळण मी करू नये असेच बहुतेक लोक म्हणतील. माझी इच्छा अथवा प्रवृत्ती काय आहे ही गोष्ट येथे अप्रस्तुत आहे. इच्छा असूनही ती कृती मी का करू नये याची समर्थक कारणे असतात. त्या कारणांच्यामुळे माझे कर्तव्य काय ते ठरते. काय करावे या प्रश्नाचे उत्तर देताना, म्हणजेच नीतिचा विचार करताना कर्तव्य व युक्तता या संकल्पनांशी आपली भेट होते. या संकल्पना मूलभूत मानून ज्या नीतिशास्त्रांची उभारणी झाली त्यांना कर्तव्यवादी नैतिक उपपत्ती (deontological theories of ethics) असे म्हणतात. आपल्याकडील मीमांसादर्शनातील नीतिशास्त्र या प्रकारचे आहे असे म्हणता येईल. अठराव्या शतकातील जर्मन तत्त्वचिंतक इमॅन्युएल काण्ट (१७२४–१८०४) याचे नीतिशास्त्र हे कर्तव्यवादी नीतिशास्त्राचे उत्कृष्ट उदाहरण आहे. विसाव्या शतकातील प्रिचर्ड आणि (अंशतः) डेव्हिड रॉस या ब्रिटिश तत्त्वज्ञांचा नीतिविचारही कर्तव्यवादी या सदरात पडतो. नीतिविचाराच्या या पद्धतीस 'नियमवादी नीतिमीमांसा' (rule-based ethics) असेही नाव आहे.

२ किं कल्याणम ? किं प्राप्तव्यम् ? प्राप्तव्यवादी नीतिमीमांसा :

कृती ही कोणत्यातरी उद्दिष्टासाठी (intention) असते. जिला उद्दिष्ट नाही तिला कृती म्हणताच येणार नाही. मला काही तरी हवे असते, काही तरी पाहिजे असते म्हणून मी कृती करतो. जी गोष्ट पाहिजे असते ती चांगली आहे म्हणून, अथवा मला ती मिळणे हे चांगले आहे म्हणून, पाहिजे असते. ‘अमुक एक गोष्ट वाईट आहे अशी माझी समजूत आहे पण ती मला पाहिजे आहे’ असे म्हणणे वेडगळपणाचे आहे. मला एकसारखे काहीतरी हवे असते आणि जे हवे असते ते चांगले आहे अशा समजुतीनेच हवे असते. त्याचवेळी मी काही गोष्टी टाळू पाहतो, त्या मला नको असतात. कारण, त्या वाईट आहेत अशी माझी समजूत असते. बाजारात गेलो तर मला चांगली भाजी पाहिजे असते, ग्रंथालयात गेलो तर चांगले पुस्तक हवे असते, लग्नाला उभा राहिलो तर चांगली पत्नी हवी असते. वाईट चहा मला नको असतो, वाईट नाटकास मी जात नाही, वाईट मुलांच्या संगतीत राहू नकोस असे मी माझ्या मुलाला सांगतो. हे–चांगले–आणि–हे–वाईट असा भाव (feeling, sense) आपल्या सर्व वृत्तींमध्ये आणि सर्व कृतींमध्ये असतो. त्याला मूल्यभाव (value-sense) असेही म्हणता येईल. चांगले-आणि-वाईट हा भाव सर्वसंचारी आहे, जीवनव्यापी आहे. म्हणून जीवन कसे न्यावे या प्रश्नाचे उत्तर देण्यासाठी नीतिशास्त्रास चांगले म्हणजे काय आणि वाईट म्हणजे काय याची अर्थनिश्चिती करावी लागेल. आणि, कोणत्या गोष्टी चांगल्या आणि कोणत्या वाईट, तसेच तुलनेने कोणत्या अधिक चांगल्या आणि, कोणत्या अधिक वाईट, हेही सांगावे लागेल.

एखादी गोष्ट चांगली असण्याच्या किमान दोन रीती आहेत. काही गोष्टी स्वतः होऊन चांगल्या असतात. संगीताच्या रसास्वादाचा अनुभव हा चांगला आहे. त्याच्या स्वरूपामुळे तो चांगला आहे. त्याला मूल्य आहे असेही म्हणता येईल. हे मूल्य आंतरिक आहे, ते साध्यमूल्य आहे अथवा स्वतोमूल्य आहे. याच्या उलट, एखादी गोष्ट साधन या रीतीने चांगली असते. एखादे औषध चांगले आहे असे आपण म्हणतो तेव्हा त्याचा अर्थ ते रोगनिवारणाचे साधन म्हणून उपयोगी पडते असा असतो. आरोग्याच्या अनुभवाला आंतरिक मूल्य आहे; आरोग्य हे साध्यमूल्य आहे. आरोग्य स्वतः होऊन चांगले असते. ते अमुक एका औषधाने प्राप्त होते म्हणून त्या औषधालाही आपण चांगले म्हणतो. त्या औषधाला साधनमूल्य आहे अथवा परतोमूल्य आहे. आरोग्य हे सुद्धा साधनमूल्य आहे असे एखाद्या व्यक्तीच्या बाबतीत घडू शकेल. तिला योगसाधना करण्यासाठी आरोग्य पाहिजे असेल आणि ती व्यक्ती योगसाधना आत्मसाक्षात्कारासाठी करीत असेल. मग आत्म-साक्षात्कार हे साध्यमूल्य ठरते आणि ज्या ज्या गोष्टी साक्षात अथवा परंपरेने त्याची साधने म्हणून स्वीकारलेल्या असतात त्या साधन या रीतीने चांगल्या ठरतात. असाही संभव असतो की, एखादी गोष्ट साध्य म्हणूनही चांगली असते, आणि दुसऱ्या कशाचे तरी साधन म्हणूनही चांगली असते. सत्तेचा उपभोग हे साध्यमूल्यही आहे आणि सत्तेने संपत्ती मिळते

म्हणून सत्तेला साधनमूल्यही आहे. कविता रचल्याने निर्मितीचा आनंद मिळतो म्हणून काव्यरचनेला साध्यमूल्य आहे, पण कीर्ती मिळते या कारणामुळे त्याला साधनमूल्यही आहे. अव्याहत ज्या नाना गोष्टींचा आपण पाठलाग करतो त्या एकतर साधनमूल्ये असतात अथवा साध्यमूल्ये असतात. जर काही गोष्टी साधन म्हणून चांगल्या असतील तर त्याचा अर्थच असा की, अंतिमतः काही गोष्टी दुसऱ्या कशाचे साधन म्हणून नव्हे तर स्वतः होऊनच, केवळ स्वतःच्या स्वरूपामुळेच चांगल्या असल्या पाहिजेत. साधनमूल्यांची मालिका अंत-रहित असणार नाही. अंती साध्यमूल्य नसेल तर त्या मालिकेतील दुव्यांना साधनमूल्य आहे असे म्हणता येणार नाही. ज्याअर्थी काही गोष्टी दुसऱ्या कशासाठी तरी म्हणून चांगल्या असतात त्याअर्थी दुसऱ्या काही गोष्टी स्वतःसाठी म्हणून, स्वतःच्या स्वरूपामुळे चांगल्या असल्या पाहिजेत. (१) कोणत्या गोष्टी स्वतः होऊन चांगल्या असतात आणि (२) दुसऱ्या कोणत्या गोष्टींच्या साहाय्याने त्या प्राप्त करून घ्यावयाच्या या प्रश्नांची उत्तरे नीतिशास्त्र देऊ पाहते.

यातील दुसऱ्या प्रश्नांचे उत्तर देण्यासाठी विज्ञानाचीही मदत घ्यावी लागेल. कारण सृष्टीतील आणि सामाजिक जीवनातील विविध कार्यकारण-संबंधांची माहिती विज्ञानाकडून मिळते. तरीसुद्धा या दुसऱ्या प्रश्नाचे उत्तर देण्यासाठी, कोणत्या गोष्टी स्वतः होऊन चांगल्या, म्हणजेच कोणत्या गोष्टींना साध्यमूल्य अथवा आंतरिक मूल्य आहे, या पहिल्या प्रश्नाचे उत्तर आधी द्यावे लागेल. म्हणून, नीतिशास्त्राचा प्रधान प्रश्न चांगले म्हणजे काय व कोणत्या गोष्टी स्वतः होऊन चांगल्या आहेत हा आहे, असे मानणारा एक पक्ष आहे.

यावर एक आक्षेप असा येईल. ज्याला जी गोष्ट चांगली वाटते त्याने ती मिळविण्याचा प्रयत्न करावा. ' जो जे वांछील तो ते लाहो ' अशी भूमिका आपण घ्यावी. प्रत्येकाला स्वतःचे चांगले वाईट समजते. ते समजावून देण्याचे काम नीतिशास्त्राने आपल्या अंगावर घेण्याची आवश्यकता नाही. प्रत्येकाला आपआपले हित पाहू द्यावे. दोन व्यक्तींच्या हितांमध्ये विरोध येईल तेव्हाच नीतीचा प्रश्न उद्भवतो. कोणाचे हित प्रधान मानावे व कोणाचे गौण मानावे किंवा अनेकांच्या हिताचा समन्वय कसा करावा अशा तऱ्हेचे प्रश्नच नीतिशास्त्राने सोडवावेत. जगात केवळ एकच माणूस आहे अशी कल्पना केली तर त्याच्या बाबतीत नीति-अनीतीचा प्रश्न येणार नाही. माणसां-माणसांमधील संबंध हेच नीतीचे वास्तविक क्षेत्र होय. एका व्यक्तीने काय प्राप्त करून घ्यावे हा नीतिशास्त्राचा प्रश्न नव्हे.

नीतीचे क्षेत्र एक व्यक्ती आणि इतर व्यक्ती यांच्यातील संबंधापुरतेच आहे, आणि म्हणून एका व्यक्तीने स्वतःच्या आयुष्यात काय प्राप्त करून घ्यावे हा नीतिशास्त्राचा प्रश्न नव्हे, हे म्हणणे टिकण्यासारखे नाही. एखादा माणूस दांभिक आहे असे आपण म्हणू तेव्हा त्याला नैतिक दूषण दिले असेच होईल. पण माणसाने दांभिक असण्यात इतरांचा नफातोटा काहीच नसतो. जो गुण वास्तवात आपल्याकडे नाही तो आहे असे दाखविणे म्हणजे दांभिकता होय. पैशाचे भरपूर आकर्षण असूनही जर मला पैशाची बिलकूल पर्वा नाही असे मी म्हणत राहिलो तर मी दांभिक ठरेन. माझ्या दांभिकतेमुळे इतरांचे काहीच बरे वाईट

होणारे नसते. तरीही दांभिकता हे नैतिक वैगुण्य मानले जाते. आपत्काली एखादा माणूस धीरोदात्तपणे स्वतःवरील संकटास सामोरा जातो. त्याच्या या कृतीचा इतरांच्या हितावर काहीच परिणाम होणारा नसतो. तरीही त्याचा धीरोदात्तपणा हा नैतिक सद्गुण मानला जाईल. व्यक्तिव्यक्तींमधील संबंध एवढेच नीतीचे क्षेत्र असते तर कोणत्याही कृतीमागील प्रेरणेचा अथवा हेतूचा विचार करणे नैतिकदृष्ट्या अप्रस्तुत ठरले असते. पण तसे होत नाही. तहानलेल्या माणसाच्या करुणेने प्रेरित होऊन मी माझ्या दारात पाणपोई उघडेन किंवा कीर्तीच्या लालसेने ती उघडेन किंवा लवकरच आलेल्या नगरपालिकेच्या निवडणुकीत अधिक मते मिळावी म्हणून ती पाणपोई सुरू करीन. इतरांशी येणाऱ्या संबंधाचा विचार केल्यास माझी कृती एकरूपच आहे. नदीला महापूर आला. मदत गोळा करण्याचे काम सुरू झाले. पूरग्रस्तांविषयीच्या सहानुभूतीमुळे मी मदत देईन, सहकाऱ्यांच्याकडून उपहास होऊ नये म्हणून मी मदत करीन अथवा वरिष्ठांची मर्जी संपादन करावी म्हणूनही माझा मदतीचा हात पुढे होईल. मदतीची रक्कम सारखीच आहे असे धरल्यास इतरांच्या संबंधांच्या दृष्टीने माझी कृती एकरूपच आहे. पण नैतिकदृष्ट्या विचार केल्यास हेतूच्या अनुसार कृतीच्या नैतिकतेतही फरक पडतो हे पुष्कळांना मान्य होईल. (मिलला मान्य नव्हते.) याचा अर्थ असा की, इतरांशी संबंधित नसलेले व्यक्तिगत जीवन नीतीच्या क्षेत्राच्या बाहेर पडत नाही.

आणखीही एक मुद्दा आहे. जी गोष्ट चांगली आहे अशा समजुतीने आपण मिळवू पाहतो ती खरोखर चांगली असतेच असे नाही. आपली फसगतही होते. ऐषआरामाच्या मागे लागलेल्या माणसांच्या कधी तरी लक्षात येते की, इतके सर्व मिळवून आपण काहीच साधले नाही. ऐषआरामाविना जगण्याची सुद्धा एक रीत असते, आणि ती अधिक विलोभनीय असते. विकाराधीन असताना जी गोष्ट चांगली वाटते ती विचारान्ती चांगली नाही असे ठरते. या विचाराला नैतिक विचार असेच म्हणावे लागेल. व्यक्तीला आपले हित कळते; ते दुसऱ्याने समजावून सांगण्याची गरज नाही हे म्हणणे शंभर टक्के खरे नाही. आपले हित व्हावे असे व्यक्तीला जरूर वाटते. हिताच्या प्राप्तीसाठीच तिची एकसारखी धडपड असते हेही खरे आहे. याचा अर्थ हिताचा आकार (form) तिला हाकारीत असतो एवढाच आहे. हिताचा आशय अथवा स्वरूप मात्र निगूढ असते. ते उलगडून दाखवावे लागते. म्हणून व्यक्तीने काय प्राप्त करून घ्यावे हा विचार नीतिशास्त्रीय आहे. तो जीवनव्यापी आहे. जीवन कसे न्यावे यासंबंधीचा आहे.

आपण सर्वजण आयुष्य जगत आहोत. जगत आहोत म्हणजे केवळ जिवंत आहोत असे नव्हे. जिवंत असणे ही एक गोष्ट आहे. जीवन जगणे ही त्याहून काही अधिक अशी दुसरी गोष्ट आहे. जिवंत असणे म्हणजे शरीर धारणेस आवश्यक अशा श्वासोच्छ्वास, रुधिराभिसरण इत्यादी जैव (biological) क्रिया चालू राहणे. पण जीवन जगणे यास याहून काही अधिक अर्थ आहे. आपण जगतो याचा अर्थ काही तरी साधण्याचा प्रयत्न

करतो; काही तरी मिळवू पाहतो, आपणांस काही तरी हवे असते, असा आहे. जीवनात एकसारखे आपण काही तरी शोधीत असतो. Life is a quest.

निर्हेतुक निसर्ग-नियमांना अनुसरून नदीचा प्रवाह चाललेला असतो. हे–चांगले–हे–वाईट असा भाव तेथे नसतो. मानवी आयुष्याचा प्रवाहही त्याच रीतीने चाललेला असतो असे म्हणता येणार नाही. जलौघ आणि जीवनौघ यांत फरक आहे. जलप्रवाहास काही हवे–नको असे नसते. माणसाला मात्र काही हवे असते आणि काही नको असते. त्यासाठी त्याची धडपड सुरू असते. इष्टाची प्राप्ती आणि अनिष्टाचा परिहार यासाठी जीवनयात्रा सुरू असते. जे जे इष्ट असते ते ते अखेर त्याच्या द्वारा एका अंतिम प्राप्तव्याच्या अथवा हिताच्या जवळ आपण येत आहोत अशा बुद्धीने हवे असते. बाजारात भाजी स्वस्त मिळाली अथवा खूप गर्दी असतानाही पहिल्या बसमध्ये जागा मिळाली तर वाटते की, ' हां चांगले झाले, काही तरी साधले. अखेर जे काही मिळवावयाचे आहे त्याच्या थोडे जवळ आलो. ' आयुष्याचा रिकामा पेला थेंबाथेंबाने भरत आहोत असे नेहमी वाटत असते. जीवनाचा प्रत्येक सरकता क्षण या प्राप्तव्याच्या भावनेने ओतप्रोत भारलेला असतो.

जीवनाच्या या प्राप्तव्याला ' निःश्रेयस ', ' कल्याण ', ' पुरुषार्थ ', ' हित ' असे पर्यायवाचक शब्द भारतीय भाषांतून रूढ आहेत. त्याची आत्यंतिकता दाखविण्यासाठी पुष्कळदा ' परम-प्राप्तव्य ', ' परम-पुरुषार्थ ', ' परम-हित ' असेही शब्दप्रयोग केले जातात. ' कल्याण ' अथवा ' परम-प्राप्तव्य ' यासाठी इंग्रजीत ' the good ' (good नव्हे), ' the highest good ', ' summum bonum ', ' the supreme good, ' ' the ideal involved in life ' अशा प्रकारचे शब्द अथवा शब्दसमूह वापरण्यात येतात. ' निकोमॅकिअन एथिक्स ' (Nicomachean Ethics) या नीतिशास्त्रावरील आपल्या ग्रंथाच्या सुरुवातीस ग्रीक तत्त्वचिंतक ॲरिस्टॉटल (खि. पू. ३८५–३२२) याने प्राचीनांचे एक वाक्य उद्धृत केले आहे : ' The good is that at which all things aim. ' सर्व पदार्थ ज्याच्या दिशेने गतिमान असतात ते कल्याण होय (यं लक्षयन्ति भूतानि कल्याणं तद् उदीर्यते !) असा त्याचा अर्थ करता येईल.

मानवाचे खरे कल्याण कोणते अथवा त्याचे अंतिम हित कशात आहे हा प्रश्न प्राचीन काळापासून नीतिशास्त्रात चर्चिला गेला आहे. *जीवनात अनुस्यूत असलेल्या परम प्राप्तव्यासंबंधीचे शास्त्र ते नीतिशास्त्र* अशी व्याख्या करण्याचा एक प्रघात आहे. Ethics is the science of the highest good involved in life.

आयुष्य कसे न्यावे याचा विचार करताना ' काय करावे ' हा प्रश्न ज्याप्रमाणे निर्माण होतो त्याचप्रमाणे ' काय मिळवावे ' असाही एक प्रश्न उत्पन्न होतो. पहिला प्रश्न कर्तव्याविषयी आहे, दुसरा प्राप्तव्यासंबंधी आहे.

या प्राप्तव्यासंबंधी प्रत्येक व्यक्तीची काही धारणा असतेच. काय चांगले आणि काय वाईट, काय अधिक चांगले आणि काय अधिक वाईट याची एक मोजपट्टी (scale of

value) घेऊनच व्यक्ती व्यवहारात वावरत असते. या मोजपट्टीची तपासणी करणे हे नीतिशास्त्राचे काम होय.

माणसाने काय प्राप्त करून घ्यावे हा प्रश्न मध्यवर्ती धरून त्याला मिळणाऱ्या उत्तरांच्या आधारावर जीवनरीती कशी असावी हे ठरविण्याचा प्रयत्न ज्या नैतिक विचार-सरणीत होतो तिला प्रयोजनवादी अथवा प्राप्तव्यवादी (teleological) नीतिमीमांसा म्हणतात. End-based ethics असेही तिचे वर्णन केले जाते.

कोणी असे प्रतिपादन केलेले असते की, सुख हेच माणसाचे परमप्राप्तव्य असून ज्या रीतीने (स्वतःचे अथवा जास्तीत जास्त व्यक्तींचे अथवा सर्वांचे) जीवन अधिकात अधिक सुखयुक्त होईल ती जगण्याची योग्य रीत होय. या मताला सुखवाद (hedonism) अथवा सुखलक्षी उपयुक्ततावाद (hedonistic utilitarianism) म्हणतात. जॉन स्टुअर्ट मिल्ल (१८२६–१८७३) हा ब्रिटिश तत्त्वचिंतक सुखवादाचा प्रमुख प्रवक्ता होय. आपल्याकडील चार्वाकांचे मत या सदरात पडेल. काही तत्त्वचिंतकांनी (उदा. जी. ई. मूर) असे मत मांडलेले असते की ज्ञान, सौंदर्यास्वाद, आप्तस्वकीयांचे प्रेम इत्यादी अंतिम मूल्यांनी जीवन संपन्न करणे हेच माणसाच्या हिताचे आहे. या मतास मूल्यानुसारी उपयुक्ततावाद (ideal utilitarianism) असे नाव आहे. सोयीसाठी आपण त्यास नुसते 'मूल्यवाद' म्हणू. आपल्याकडील चार पुरुषार्थांची संकल्पना हा मूल्यवादाचाच प्रकार आहे. नीतीचा विचार म्हणजे माणसाने काय संपादन करावयाचे, काय प्राप्त करून घ्यावयाचे यासंबंधीचा विचार होय अशी धारणा या विभिन्न विचारसरणींमागे असते.

४ केन भाव्यम्? पूर्णत्ववादी नीतिमीमांसा :

माणसाचे प्राप्तव्य काय या प्रश्नाचे उत्तर सुख, सन्मान, सौंदर्य यांसारख्या आत्म-बाह्य वस्तूंच्या निर्देशाने दिले तर काही अडचणी येतात. एक अशी : या प्रत्येक गोष्टी-संबंधी 'ततः किम्' (मग काय? so, what?) असे विचारता येते. सुख मिळविलेस. ठीक. मग त्यात काय आहे? असे अर्थपूर्णरीत्या विचारता येते. बंगला बांधलास? मोटर ठेविलीस? मुलांची लग्ने थाटाने केलीस? ठीक आहे. तरीही 'ततः किम्' असे विचार-ण्यात स्वारस्य आहे. ज्ञान मिळविलेस. खूप शहाणा झालास. ठीक आहे. 'ततः किम्?' असे विचारता येते. हा प्रश्न जर अर्थपूर्ण असून निरुत्तर करणारा असेल तर ही मूल्ये अंतिम नव्हेत, त्यांना नैतिक आचरणाचे परमसाध्य म्हणता येणार नाही असा निष्कर्ष निघू शकेल.

किंवा असाही मुद्दा मांडता येईल. 'आंतरिक मूल्य'ही संकल्पना कृतीच्या प्रेरणेशी निगडीत नाही. अमुक गोष्टींस मूल्य आहे मला कळले. ठीक आहे. मी अमुक कृती करावी असे त्यातून कुठे निघते? पण नीतीचा संबंध तर कृतीशी आहे. आंतरिक मूल्य या संकल्पनेचा कृतीशी साक्षात संबंध नसल्याने नीतीची उभारणी त्या संकल्पनेवर करता येणार नाही. तुम्ही म्हटले, "संगीत हे फार मोठे मूल्य आहे" मी म्हणतो, "असू द्या. मला

काय त्याचे ? '' तुम्ही म्हटले, " शेजारच्या घरी मैफल आहे. तिकडे चल, " मी म्हणतो, " नाही, मी इथेच बसून राहतो. " आपण मला मूर्ख म्हणाल, पण मैफलीला न येण्याच्या माझ्या निवडीत अनैतिक असे काही नाही.

वर सांगितलेली विचाराची रीत काही लोकांना पटणार नाही. पण दुसरी एक अडचण अधिक महत्त्वाची आहे. तिच्या अनुषंगाने केलेला विचार बहुतेकांना पटेल. सुख, संपत्ती, सौंदर्य या गोष्टींची प्राप्ती ही आपल्या हातातील गोष्ट नसते. परिस्थितीतील अनेक घटकांवर ती अवलंबून असते. परिस्थिती अनुकूल नसेल तर त्या गोष्टी मिळणारही नाहीत. आचरणाची नैतिकता अशा बाह्य गोष्टींवर अवलंबून ठेविली तर नीती परायत्त (heterono nous) होईल. पण नीती स्वायत्त (autonomous) आहे, ती आत्मनिर्भर आहे अशी आपली जाणीव असते. नीती मदायत्त नसेल तर नैतिक सल्ला विचारावयाचा कशाला ? नैतिक आचरण करण्यास मी स्वतंत्र नसेन तर नीतिविचारांचा काथ्या कशाला कुटावयाचा ? माणूस हा नैतिक कर्ता (moral agent) आहे, कारण तो स्वतंत्र आहे. जी गोष्ट प्राप्त करून घ्या असे नीतीचे सांगणे असेल ती गोष्ट मिळविणे माझ्या स्वाधीन असले पाहिजे. ॲरिस्टॉटलने म्हटले आहे की, नीतिशास्त्रात ज्या हिताची आपण चर्चा करतो ते कृतिसाध्य असते. एखाद्या स्त्रीचे रूप कितीही चांगले आहे असे म्हटले तरी तो चांगलेपणा नैतिक स्वरूपाचा नाही. कारण, रूप काही कोणाच्या हातात नसते. आपले रूप कसे असावे हे ठरविण्यास माणूस स्वतंत्र नाही. एखादी रूपवती स्त्री दुष्ट असेल, मत्सरी असेल आणि स्वार्थी असेल तर आपण म्हणू की, तिच्या रूपाच्या चांगलेपणाला काही महत्त्व नाही. तो खरा चांगलेपणा नव्हेच. खरे महत्त्व आहे ते माणसाच्या स्वभावाला, चारित्र्याला अथवा शीलाला. माणसाचा माणूस म्हणून असलेला चांगलेपणा त्याच्या स्वभावात किंवा चारित्र्यात असतो. नैतिक महत्त्व त्यालाच आहे. मराठी भाषिकांनी तर त्या चांगलेपणाला ' चांगुलपणा ' असा वेगळा शब्द निर्माण केला आहे. चांगलेपणा आणि माणसाचा चांगलेपणा अथवा चांगुलपणा या फारच भिन्न गोष्टी आहेत. म्हणून असे घडते की, " बैल हा प्राणी आहे त्या अर्थी पांढरा बैल हा पांढरा प्राणी आहे " असा निष्कर्ष निघतो पण " गवई हा माणूस असतो त्या अर्थी चांगला गवई हा चांगला माणूस असतो " असा निष्कर्ष निघत नाही. चांगला याचा दोन्ही ठिकाणचा अर्थ फार निराळा आहे. दुसऱ्या ठिकाणी चांगला याचा अर्थ 'चांगूलपणा असलेला' असा आहे.

याचा अर्थ असा की, नुसते चांगले म्हणजे काय आणि वाईट म्हणजे काय किंवा आंतरिक मूल्य कशाला आहे, अशा प्रश्नांबद्दल नीतीला आस्था नाही. सायंकाळच्या शांत वेळी मंदिरातून येणाऱ्या सनईवरील पूरिया रागातील स्वरांना आंतरिक मूल्य आहे, असे कोणी प्रतिपादन केले तर ते नीतिशास्त्रीय प्रतिपादन नव्हे. कारण त्यातून कोणतीच कर्तव्यता निष्पन्न होत नाही. नेहमी वसंत ऋतू असावा, रोज रात्री पौर्णिमेचे चांदणे असावे, मलय पर्वतावरील शीतल वारे वाहात असावेत, या तऱ्हेची विधाने मूल्य-विधानेच आहेत. पण ती नैतिक विधाने नव्हेत. आंतरिक मूल्यांविषयी असूनही ती नैतिक विधाने नव्हेत.

कारण ती मूल्ये मानवी स्वातंत्र्याशी निगडीत नाहीत. मानवी स्वातंत्र्य माणसाच्या संकल्पनातून प्रकट होते, संकल्पनातून कृती उमटतात, आणि कृतींनी माणसाचा स्वभाव बनत असतो.

स्वभाव अथवा **शील** : स्वभावाचा चांगुलपणा प्राप्त करून घेण्यास आपण स्वतंत्र आहोत. ती गोष्ट आपल्या हातातील आहे. 'स्वभावाला औषध नाही' ही म्हण अर्धी खरी आहे आणि अर्धी खोटी आहे. खरी आहे ती दुसऱ्या व्यक्तीच्या बाबतीत. दुसऱ्या व्यक्तीने अनुकूलता दाखविली नाही तर तिच्या स्वभावात मी बदल घडवू शकणार नाही. पण माझ्या स्वतःच्या बाबतीत ती म्हण खोटी आहे. माझा स्वतःचा स्वभाव बदलणे मला शक्य असते, किंबहुना मला निश्चितपणे शक्य असलेली तेवढी एकच गोष्ट असते. प्रयत्न केल्यास इतर गोष्टी साधतील, न साधतील. अंशतः तरी त्या दैवायत्त असतात. पण सत्संकल्पांनी घडणारे चारित्र्य अथवा सुचरित हे सर्वस्वी मदायत्त असते. कारण, ते माझ्या कृतींनी बनत असते. जनुके (genes) आणि परिस्थिती ही मानवी स्वभावाची नियामके आहेत असे विज्ञान म्हणत राहणारच. पण माझे सत्संकल्पाचे स्वातंत्र्य ती हिरावून घेऊ शकत नाहीत असा नीतीचा दावा आहे.

कृती ही संकल्पातून स्फुरते. असेही म्हणता येईल की, संकल्पाचे प्रकटीकरण म्हणजे कृती होय. पण कृतिरूपाने प्रकट झाला नाही तरी संकल्पाचा चांगलेपणा अथवा वाईटपणा तसाच राहतो. कृतींचा आणि म्हणून चारित्र्याचा चांगुलपणा हा मूलतः संकल्पांचाच असतो. काण्टने म्हटले आहे, "पराकाष्ठेचा प्रयत्न करूनही कार्यसिद्धी काहीच झाली नाही आणि केवळ सत्संकल्पच उरला तरी स्वयंप्रकाश रत्नाप्रमाणे आपले सर्व मूल्य अंतर्यामी ठेवून तो विलसतच राहील." संकल्पाचा चांगलेपणा हा नैतिक चांगलेपणा होय. कारण, संकल्पांच्या विश्वात मी सर्वस्वी स्वतंत्र असतो. संकल्प आत्मनियत असतात.

ज्या घटना निसर्ग-नियत आहेत त्या नीति-निरपेक्ष (amoral) असतात. त्यांचा चांगले वाईटपणा नैतिक नव्हे. नदीला पूर आला आणि तीरावरील गावांची नासधूस झाली तर ती घटना वाईट होय. पण त्यात नैतिक वाईटपणा नाही. वेळेवारी पाऊस पडला आणि पिके उत्तम आली तर जे घडले ते चांगले घडले असे होईल. पण त्यात नैतिक चांगलेपणा नाही. कारण या दोन्ही ठिकाणी मानवी संकल्पातून स्फुरलेली कृती नाही. आणि म्हणून मानवी स्वातंत्र्याचाही संबंध पोचत नाही. नैतिकता आणि मानवी स्वातंत्र्य यांचा अतूट संबंध आहे.

माणसाचे स्वातंत्र्य म्हणजे संकल्प-स्वातंत्र्य होय. आपल्या शरीराच्या हालचालीवरही माणसाचे नियंत्रण नेहमीच चालते असे नाही. हातात कापरे भरले तर त्याला नीट सहीही करता येणार नाही. पण सही करण्याचा संकल्प तो करू शकतो.

मात्र संकल्प म्हणजे केवळ इच्छा नव्हे. इच्छा कृतिसंमुख झाली म्हणजे तिचा संकल्प बनतो. नाहीतर पाण्यावरील तरंगाप्रमाणे नुसती इच्छा उत्पन्न होईल आणि विरून जाईल. काशीस जावे अशी इच्छा करणे निराळे आणि प्रत्यक्ष जाण्याचा संकल्प करणे

निराळे, परीक्षेत पहिला वर्ग मिळविण्याची इच्छा असणे वेगळे आणि तो मिळविण्याचा संकल्प करणे वेगळे. इच्छेच्या पाठीमागे आपले सर्व बळ एकवटून ती स्वीकारली म्हणजे तिचे रूपांतर संकल्पात होते. माझा सर्व ' मी 'पणा संकल्पाशी तद्रूप झालेला असतो.

ज्याला व्यक्तीचा स्वभाव, चारित्र्य अथवा शील म्हणावयाचे ते तिच्या संकल्पातून आकार घेत असते. कृतींच्या दृढ झालेल्या सवयी म्हणजे चारित्र्य असे म्हणता येते. या कृती संकल्पातूनच स्फुरतात, कृतीवाटे संकल्प प्रकट होतो. क्वचित् तो प्रकट झाला नाही तरीही तो चारित्र्याचा भाग राहतोच. मला संकल्प-स्वातंत्र्य आहे याचाच अर्थ माझे चारित्र्य मी बनवू शकतो. म्हणून सच्चरित्र अथवा चारित्र्याचा चांगूलपणा याला आणि केवळ यालाच नैतिक मूल्य आहे. वर म्हटल्याप्रमाणे मानवी स्वातंत्र्य आणि नैतिकता यांचा अतूट संबंध आहे.

व्यवहारात ज्याला ' मी ' म्हटले जाते तो म्हणजे माझा स्व-भावच होय. ' स्व 'च्या असण्याचा भाव अथवा रीत म्हणजे स्व-भाव.

माझ्या संकल्पांचे थोड्याफार प्रमाणात संघटन (organisation) झालेले असते. एका संकल्पाचा दुसऱ्याशी संबंध असतो. एक विफल झाला तर दुसराही विफल होतो. निवडणूक हरलो तर मी राजकारणापासून परावृत्त होतो. एक संकल्प सफल झाला तर दुसऱ्या एखाद्याचे पुष्टीकरण होते. वैद्यकाची परीक्षा उत्तीर्ण झालो तर समाज-सेवेचा संकल्प दृढतर होईल. कार्य-कारण संबंधाने, साधन—साध्य या रीतीने संकल्प एकमेकांस जोडले जातात. ही रचना अगदी पक्की असते असे नाही. पण रचना असते. माझ्या इच्छा अगदी सुट्या-सुट्या नसतात. त्यांचा काही आकृतिबंध असतो. त्यातून काही इच्छांचा मी सर्वभावेकरून स्वीकार करतो व त्या संकल्प बनतात. त्यांचे संघटन एकसारखे चालूच असते. त्यातूनच माझा ' स्व ' बनतो. तोच माझा स्वभाव. माझ्या सर्व इच्छा-आकांक्षांचा एक आकृतिबंध म्हणजे व्यवहारातील ' मी ' असे थोडक्यात म्हणता येईल.

नीतिशास्त्रात असा एक पक्ष घेता येतो की, माझे प्राप्तव्य ही कोणतीही बाह्य गोष्ट नाही, कारण त्याची प्राप्ती ही माझ्या हातातील गोष्ट नाही. त्यांपैकी एखादी प्राप्त करून घेणे हे माझे कर्तव्य ठरणार नाही. कारण कर्तव्य करण्यास मी स्वतंत्र असलो पाहिजे, समर्थ असलो पाहिजे. म्हणून, अंतिमतः माझे प्राप्तव्य म्हणजे माझीच काही एक विशिष्ट अवस्था असली पाहिजे. मला स्वतःलाच प्राप्त करून घ्यावयाचे आहे.

ही माझी अवस्था मी माझी कर्तव्ये नीट पार पाडल्यामुळे येते असे म्हणता येईल. कर्तव्ये करून मला ' कृतकृत्य ' व्हावयाचे आहे. कृत्य म्हणजे कर्तव्य. ते केलेले आहे (कृत) असे मला व्हावयाचे आहे. म्हणजेच कृतकृत्य व्हावयाचे आहे. ' कृतकृत्य जीवन ' ही संकल्पना जशी फार प्राचीन काळापासून आपल्याकडे आहे तशीच ' कृतार्थ जीवन ' अशीही एक संकल्पना रूढ आहे. अर्थ म्हणजे इच्छा करण्यास योग्य अशी गोष्ट अथवा प्राप्तव्य. तेव्हा कृतार्थ जीवन म्हणजे प्राप्तव्य संपादित (= कृत) झाले आहे असे जीवन. कृतकृत्य जीवन आणि कृतार्थ जीवन कसे असते याची मला जिज्ञासा आहे. कारण मला ते

जगावयाचे आहे. ते जीवन माझा आदर्श आहे. म्हणजे, कोणतीही बाह्य गोष्ट नव्हे तर माझ्या जीवनाचीच काही एक अवस्था ही माझे प्राप्तव्य आहे, तो माझा आदर्श आहे. नीती म्हणजे आदर्श जीवनाची रीती.

आदर्श जीवनाला सद्‌गुणी जीवन असे म्हणता येईल, अथवा शुभ जीवन असेही म्हणता येईल. या रीतीने विचार करून 'शुभजीवनाविषयी उपपत्ती म्हणजे नीतिशास्त्र' (Ethics is a theory of good life) अशी व्याख्या केली गेली आहे. शुभ-जीवन कसे असावे ही समस्या मूलभूत मानून काही तत्त्वचिंतकांनी (उदाहरणार्थ, ॲरिस्टॉटल) नीतिशास्त्राची रचना केली आहे. त्यांच्या नीतिशास्त्रांना आत्मलाभवादी (self-realization theory) अथवा पूर्णतावादी (perfectionist theory) असे नाव आहे. या उपपत्तींतून असे मानलेले असते की, अखेर मला काही तरी व्हावयाचे आहे. मी काय होऊ शकतो? वास्तवात मी जो काही आहे तो होऊ शकतो. नगर-पालिकेच्या पाण्याच्या टाकीच्या उंचीइतके वरातील नळाचे पाणी चढू शकते. कारण, तीच त्याची वास्तविक उंची आहे. याच रीतीने, मला जे काही व्हावयाचे आहे ते माझा मूळचा मी अथवा परिपूर्ण असा मी व्हावयाचे आहे. इंग्लंडमधील टी. एच. ग्रीन (१८३६–१९२२) व एफ. एच. ब्रॅडले (१८४६–१९२४) यांच्या नैतिक उपपत्ती या प्रकारातील आहेत. या उपपत्तींमध्ये स्वतःची पूर्णावस्था हे प्राप्तव्य असते व ते मिळविणे हे कर्तव्य ठरते. आपल्याकडील उपनिषदांतील नीतिशास्त्र या प्रकारचे आहे असे म्हणता येईल. 'आत्मानं लभस्व' हा उपनिषदांचा सार्वभौम उपदेश आहे. 'आत्मवान्' हे वैदिक वाङ्मयातील एक गौरवात्मक विशेषण आहे.

मी काय करावे (किं कर्तव्यम्) असा प्रश्न प्राप्तव्यवादी नीतिशास्त्रामध्ये (teleological ethics मध्ये) मध्यवर्ती असतो. आणि मी काय व्हावे (केन भाव्यम्?) असा प्रश्न पूर्णतावादी नीतिशास्त्रात (perfectionist ethics मध्ये) विचारला जातो.

भाषिक तत्त्वज्ञानापासून निघणाऱ्या अगदी अलीकडील काही उपपत्ती सोडल्या तर जगातील सर्व नैतिक उपपत्ती या तिन्हींपैकी कोणत्या तरी एका प्रकारात पडतात. जीवन कसे न्यावे या एकाच मूळ प्रश्नाकडे निरनिराळ्या बाजूंनी पाहिल्यामुळे तीन प्रकारच्या उपपत्ती मिळतात. त्या प्रत्येक प्रकारात सत्यांश आहेच. नाहीतर, त्या इतके दिवस टिकून राहिल्या नसत्या. प्रकृतिभेदानुरूप कोणाला प्रश्नाची एक मांडणी अधिक मूलगामी वाटते, तर कोणाला दुसरी. नैतिक कर्तृत्व असलेला (moral agent) असा जो माणूस तो काही करू इच्छितो, काही मिळवू पाहतो, आणि अखेर काही होऊ पाहतो.

५ नैतिक दृष्टिकोण :

वर सांगितलेल्या तीन्ही उपपत्ती जरी एकमेकींहून भिन्न वाटल्या तरी त्या सर्वांच्या विचारामागे एक दृष्टिकोण समान आहे. त्या समान दृष्टिकोणामुळेच त्या सर्वांना नैतिक उपपत्ती असे म्हणता येते. त्या दृष्टिकोणाची विविध अंगे येथे विशद करावयाची आहेत.

(अ) नीतीची सार्वभौमता : प्रथम असा प्रश्न उपस्थित करू की, माणूस नैतिक दृष्टिकोणाचा त्याग करू शकतो काय ? नीतिनिरपेक्ष (amoral) राहणे माणसाला शक्य आहे काय ? की नीती ही मनुष्यास अनिवार्य आहे ?

नैतिक दृष्टिकोण सोडू म्हटल्यास माणसास सोडता येणार नाही. एखाद्या माणसाने जर असे म्हटले की, मी तुमची नीतीबीती जाणत नाही, नीतीची अत्यंत उपेक्षा करून मी वाटेल तसा स्वच्छंद जगणार आहे, तर त्याचा अर्थ एवढाच होईल की, त्याने स्वतःचा आणि कदाचित स्वतःपुरता असा नीतिपंथ निर्माण केला आहे. रूढ नीतीविरुद्ध बंड म्हणजे नीतीविरुद्ध बंड नव्हे. बंड करणारी ती व्यक्ती नीतीच्या परिघाच्या आतच असते. त्या परिघाच्या बाहेर तिची उडी पडू शकत नाही. तसा प्रयत्न करणे म्हणजे स्वतःच्या सावलीच्या पुढे उडी मारण्याचा प्रयत्न करण्यासारखेच आहे. आता नीतीला जीवनाची सावली म्हणता येणार नाही हे खरे आहे. कारण, वस्तूने तिची सावली नियत होते; सावली वस्तूवर परिणाम करीत नाही. पण याच्या उलट नीती जीवनावर परिणाम करते. तरीही सावलीप्रमाणे नीती जीवनात सर्वगामी आहे, सर्वत्र अनुस्यूत आहे. जीवनाचे काही क्षेत्र नीतीचे आणि बाकीची 'सरकारी पड जमीन' असा प्रकार नाही. कोणतीही निवड अंतिमतः नीतीला धरून असली पाहिजे. टेबलावरील कोणता चहाचा कप मी उचलावयाचा किंवा सभागृहात शिरल्यावर कोणत्या खुर्चीवर मी बसावयाचे याचा संबंध शेवटी आपल्या नैतिक भूमिकेशी लावता येतो.

व्यक्तीच्या आयुष्यात अथवा राष्ट्राच्या जीवनात असा एखादा प्रसंग येतो की, जेव्हा कोणीतरी म्हणते, "या ठिकाणी तुम्ही नीति-अनीतीचा विचार करीत बसू नका. हा जीवन–मरणाचा प्रश्न आहे. तुम्ही म्हणता ती कृतीची दिशा नैतिक असेल आणि आम्ही सुचवितो तो मार्ग अनैतिक असेल. पण या ठिकाणी नीतीचा विचार प्रस्तुत नाही. नैतिकदृष्ट्या तुमचे म्हणणे बरोबर असले तरी ते अव्यवहार्य आहे. या क्षणी जी कृती करावयाची आहे ती व्यवहाराला धरून असली पाहिजे. येथे नीतीचे काम नाही." असे म्हणणाऱ्याला नीतीच्या क्षेत्रविस्ताराचे आकलन झालेले नसते. जेव्हा 'कृती व्यवहाराला धरून असली पाहिजे' असे म्हटले जाते तेव्हा प्रस्तुत प्रसंगी स्वीकृत केलेला नीतीचा मानदंडच सांगितला जातो. 'नैतिकदृष्ट्या ही कृती करणे योग्य आहे पण तरीही ती करणे चूक आहे' असे म्हणण्यात व्याघात आहे. सर्व दृष्टिकोण लक्षात घेऊन जो अंतिम दृष्टिकोण निवडला जातो तो नैतिक दृष्टिकोण होय. अन्त्यमिदं प्रमाणम् । नीतीची सार्वभौमता तिच्या अर्थातच सामावलेली आहे.

नैतिक दृष्टिकोण सार्वभौम नसेल तर त्याचा अर्थ असा होईल की, सौंदर्यमूल्य, क्रीडामूल्य, कलामूल्य इत्यादींप्रमाणे नीतिमूल्ये हा मूल्यांचा, इतरांशी समकक्ष असलेला, एक प्रकार आहे. हे मान्य केल्यास असाही एक पक्ष घेता येईल की, सर्व प्रकारच्या मूल्यांचे संपादन करून व्यक्तीस आपले आयुष्य समृद्ध करावयाचे असते. मग असेही म्हणावे लागेल की काही प्रसंगी नीतिमूल्यांना बाजूस ठेवून इतर मूल्यांचे संगोपन करणे आवश्यक

ठरते. पण असे म्हणणे केवळ अनैतिक आहे असे नसून तर्कदुष्टही आहे. कारण, एखाद्या विशिष्ट प्रसंगी नीतिमूल्यास प्राधान्य द्यावयाचे की कलामूल्यास अग्रमान द्यावयाचा हे मी कसे ठरविणार ? कोणत्या भूमिकेवर उभा राहून ठरविणार ? ज्या सर्वोच्च भूमिकेवर उभा राहून तो निर्णय करावा लागेल तीच नीतीची भूमिका होय. तिला अन्य कोणतेही नाव नाही. इतर उमेदवारांशी नीतीची चढाओढ नाही. कारण, नीती उमेदवार नसून अंपायर आहे.

एखाद्या कलावंताने जर म्हटले की, ' मला नीति-अनीतीशी काही कर्तव्य नाही; मी माझ्या कलेत मग्न राहीन; कला हेच माझे सारसर्वस्व; तेच माझे जीवन. ' किंवा त्याने असे म्हटले की, ' जोपर्यंत मी कलाकार म्हणून वावरत आहे, तोपर्यंत नीतीचे निर्बंध माझ्यावर घालू नका; कलेच्या जगातून बाहेर पडून मी व्यावहारिक जीवनात उतरेन तेव्हा माझे आचरण नैतिक की अनैतिक याचे परीक्षण करा. जोपर्यंत मी कलासक्त जीवन जगत आहे तोपर्यंत ते नीतिनिरपेक्ष राहील, ' तर त्या कला-कलंदराला नैतिकतेचा अर्थ समजला नाही असे होईल. कारण, त्याने ' कलावंत ' ही जीवनपद्धती निवडलेली असते; व्यक्ती जेव्हा अशी निवड करते तेव्हा ते जीवन चांगले आहे, शुभ आहे, अशा बुद्धीनेच करीत असते. चांगले जीवन ही अर्थात नैतिक संकल्पना आहे. म्हणून जीवनाचा कोणताही भाग नीतीच्या क्षेत्राच्या बाहेर असत नाही.

एखादा कारकून क्रीडापटू असेल तर त्याचे कारकून म्हणून असलेले जीवन आणि क्रीडापटू म्हणून असलेले जीवन या भिन्न गोष्टी होत. त्याच्या जीवनाची ती दोन वेगळी क्षेत्रे आहेत. कचेरीत आपल्या वरिष्ठांशी तो ज्या रीतीने वागेल त्या रीतीने, त्याचे वरिष्ठ जर क्रीडांगणावर खेळाडू म्हणून आले तर, त्यांच्याशी तो वागणार नाही, निदान त्याने तसे वागण्यास समर्थनीय कारण नाही. कारकून आणि खेळाडू या जीवनात त्याने पत्करलेल्या भूमिका भिन्न आहेत. त्या एकमेकींच्या व्यावर्तक (exclusive) आहेत. जेव्हा तो खेळाडू या भूमिकेत असतो तेव्हा कारकून या भूमिकेत तो नसतो. पण नैतिक कर्ता (moral agent) अथवा नीतीचा पाईक म्हणून माणूस जी भूमिका स्वीकारतो—आणि ती भूमिका त्याने स्वीकारलीच पाहिजे— ती अनेक भूमिकांपैकी एक अशी नसते. त्याच्या इतर सर्व भूमिकांना ती व्यापणारी असते. ती सार्वभौम आहे.

याचे कारण जीवनात मनुष्य केवळ साक्षी म्हणून असत नाही; तो विवेकी ' कर्ता ' असतो. त्याच्यापुढे कृतीसंबंधी पर्याय असतात. त्यांतून तो निवड करतो. एक पर्याय ' वेचून ' घेतो. हे वेचून घेणे म्हणजे विवेक करणे. ' विच् (म्हणजे, वेचणे) या धातू-पासून विवेक हा शब्द बनला आहे. नैतिक कर्ता हा विवेकी (rational) असतो. याचा अर्थ प्रमाणकांना (standards) अथवा आदर्शांना (norms) अनुसरून तो आपल्या कृतींची निवड करतो असा आहे. दुसऱ्या शब्दांत म्हणता येईल की त्याचा दृष्टिकोण मूल्य-सापेक्ष असतो. हा मूल्य-सापेक्ष दृष्टिकोण म्हणजेच नैतिक दृष्टिकोण होय. तो जीवनात सर्वत्र असतो. याचाच अर्थ नीति सार्वभौम आहे असा होतो. जीवनाचा

कोणताही भाग नीतीच्या क्षेत्राच्या बाहेर असत नाही. जीवनात नीतीला विराम देता येत नाही. आज रविवार म्हणून नीतीला सुट्टी असे म्हणता येणार नाही. रविवारची जगण्याची रीत इतर दिवसांहून थोडी निराळी असू दे असे म्हणता येईल, किंवा मानसशास्त्रीय कारणांचा आधार देऊन शिमग्याच्या दिवशी अर्वाच्य बोलावयास मुभा असावी असे म्हणता येईल. पण ते म्हणताना जे समर्थन दिले जाईल त्याचे स्वरूप नैतिकच असते. नीतीला सुट्टी नसते. ती सार्वकालिक आहे; सार्वभौम आहे.

(आ) **नीतीची कृतिपरता** : सर्व नैतिक विचार हा कृतीशी संबद्ध असतो. तो जीवनव्यवहाराशी अत्यंत निगडीत असतो. तो प्रॅक्टिकल असतो. पदार्थविज्ञान अथवा रसायन यांसारख्या शास्त्रांतील विचाराचासुद्धा व्यवहारात उपयोग होऊ शकेल. पण त्या शास्त्रांचे साक्षात स्वरूप कृतीला वळण देण्याचे नसते. व्यावहारिक उपयोजन हा त्या शास्त्रांचा आगंतुक परिणाम होय. त्यांचे साक्षात स्वरूप बोध अथवा ज्ञान करून देण्याचे असते. कृतीला प्रेरणा देण्याचे अथवा कृतीस वळण देण्याचे नसते. त्यांतील विधाने वस्तूंचा बोध करून देतात; वस्तू अशी अशी आहे असे सांगतात. ती विधाने वस्तुतंत्र असतात. पण वस्तू कशी आहे हे सांगण्यासाठी नीतिशास्त्र नाही. माणसाने काय करावे हे ते शास्त्र सांगते. शुभ, अशुभ, युक्त, अयुक्त इत्यादी नैतिक संकल्पना निव्वळ बोधात्मक (cognitive) असत नाहीत आणि नैतिक विधाने सृष्टिस्वरूप समजावून सांगत नाहीत.

प्रकाशाचा वेग सेकंदास तीस लक्ष किलोमीटर आहे असे मला कोणी पटवून दिले, तर मी म्हणेन, 'हूं, ठीक आहे. समजले.' पण अमुक गोष्ट करणे माझे कर्तव्य आहे असे कोणी मला पटवून दिले, तर 'हूं. ठीक आहे; समजले' असे म्हणून मी थांबलो तर ते चमत्कारिक होईल. कर्तव्य आहे तर ते करावयाचे. नुसता बोध करून देणे हे नैतिक विधानाचे काम नव्हे. ते कृतिपरायण असते; बोधपर्यवसायी नसते. परनिंदा ही वाईट होय असे मला कोणी सांगितल्यास, सांगणारी व्यक्ती मला वस्तुस्थिती-विषयी काही माहिती देत नसते. मी काय करू नये ते सांगते. कृतीस वळण देते. आपल्या-कडील प्राचीन मीमांसाशास्त्राची परिभाषा वापरून म्हणता येईल की नैतिक विधाने ही 'चोदनालक्षण' असतात. चोदना म्हणजे कृतीमागील प्रेरणा. नैतिक संकल्पनांचे आणि नैतिक विधानांचे प्राथमिक कार्य कृतीला प्रेरणा देण्याचे आहे. म्हणून, पाश्चात्त्य परंपरेत नीतिशास्त्र हे practical science आहे असे म्हटले जाते. बऱ्याचशा नीतिशास्त्र-कारांनी शुभ जीवनाची (good life ची) म्हणजेच कल्याणमय जीवनाची उपपत्ती मांडलेली असते. त्या उपपत्तीत सृष्टिस्वरूपाचे कथन नसते. किंवा मनाला आल्हाद देणारा कल्पना-विलासही नसतो. ती उपपत्ती मला अमुक एका रीतीने जगावयास सांगते. नैतिक संकल्पना वर्णनात्मक (descriptive) नसतात. वस्तुस्थिती कशी आहे हे सांगण्याचा त्यांचा रोख नसतो. ती कशी असावयास हवी आणि ती असण्यासाठी मी काय करावयास हवे या-विषयीची विधाने नैतिक संकल्पनांच्या द्वारा केलेली असतात. म्हणजे ती विधाने मूल्यात्मक

अथवा आदर्शात्मक असतात. कार्ल मार्क्सचे एक प्रसिद्ध वाक्य आहे. ‘ जग कसे आहे हे जाणून घेण्याचा प्रयत्न आजपर्यंत तत्त्वचिंतक करीत आले आहेत; पण खरी समस्या जग कसे बदलावयाचे ही आहे. ’ मार्क्स जिला खरी समस्या म्हणतो ती एकूण तत्त्वज्ञानाची आहे की नाही हा प्रश्न बाजूला ठेवू. पण तत्त्वचिंतनाचा एक भाग जी नीतिमीमांसा तिची खरी समस्या मात्र तीच आहे; जगात काय घडवून आणावे, काय प्राप्त करून घ्यावे, स्वतःमध्ये परिवर्तन करून मी काय व्हावे ही आहे.

वरील विवेचनात वस्तुस्थिती आणि आदर्श, अथवा काय आहे (IS) आणि काय असावे (OUGHT) यांत फरक केला आहे. पण तो फार ताणता कामा नये. अखेर आदर्शांना वस्तुस्थितीचा आधार लागतो. आदर्श आकाशातून पडत नाहीत, वस्तुस्थितीच्या भूमीतूनच ते उगवतात व उंच जातात. वस्तुतः काय आहे त्यावरूनच आदर्शतः काय असावे ते ठरवावे लागते. तसे न केले तर आदर्श म्हणजे ढगावर कल्पनेने चितारलेली गंधर्वनगरी ठरेल. आदर्शांच्या अनुरोधाने जीवनास वळण द्यावयाचे असते. म्हणून आदर्शांचा जीवनाशी सांधा तुटता कामा नये. आदर्शांची उपलब्धी झाल्यावर मानवाच्या मूलभूत प्रकृतीचे समाधान व्हावयास हवे. तसे होण्यासाठी आदर्शांची मुळे माणसाच्या वास्तव प्रकृतीतच असावी लागतील.

(इ) संकल्पस्वातंत्र्य : नैतिक दृष्टिकोणाचे तिसरे वैशिष्ट्य असे की, मनुष्य स्वतंत्र आहे असे त्यात गृहीत धरलेले असते. नीती ही कर्तव्य सांगते. जी गोष्ट करणे मला अशक्य आहे ती करणे हे माझे कर्तव्य असणार नाही. पाण्यावरून चालत जाणे हा माझ्या कर्तव्याचा भाग होणार नाही. याच्या उलट जर कर्तव्य म्हणून काही असेल तर ते करणे मला शक्य असलेच पाहिजे. ‘ कर्-तव्यतेने शक्यता अनुलक्षित होते ’ (ought implies can) असे काण्टने म्हटले आहे. ते पटण्यासारखे आहे. माणसाचे स्वातंत्र्य म्हणजे त्याचे संकल्प करण्याचे स्वातंत्र्य, विवेकाने आपला संकल्प निवडावयाचे सामर्थ्य. हे स्वातंत्र्य नाकारले तर नैतिक विचार कृतिपर आहे, बोधात्मक नाही असे जे वर (५ आ) मध्ये म्हटले, त्यात स्वारस्य उरणार नाही. ज्या गोष्टीचा संबंध माणसाच्या स्वतंत्र असलेल्या संकल्पाशी नसतो तिला नैतिक अर्थाने चांगले – वाईट म्हणता येणार नाही. सायंसूर्याचे दर्शन विलोभनीय असते. पण त्याला नैतिक चांगुलपणा चिकटविता येणार नाही. कुब्जेचे रूप वाईट होते. पण त्याला नैतिक वाईटपणा असे कोणी म्हणणार नाही. या दोन्हीही ठिकाणी मानवी स्वातंत्र्याचा संबंध येत नाही. एखाद्या गरीब विद्यार्थ्याने खूप कष्ट करून आपले शिक्षण पुरे केले तर आपण त्याची प्रशस्ती करू. प्रशस्ती करणारे आपले विधान नैतिक ठरेल. त्याच विद्यार्थ्याला लॉटरीत नंबर लागून अचानक धनलाभ झाला तर त्यात नैतिक प्रशस्ती करण्यासारखे काही नाही. कारण, लॉटरीत बक्षीस मिळणे ही गोष्ट योगायोगाची आहे. स्वतंत्र कर्तृत्वाशी तिचा काही संबंध नाही.

(ई) नीतीची स्वायत्तता : नीतीचे क्षेत्र स्वायत्त आहे. याचा अर्थ असा की,

नैतिक संकल्पनांचे जे काही समर्थन द्यावयाचे त्यासाठी विचाराच्या अन्य क्षेत्रातील आधार घेता येणार नाही. उदाहरणार्थ, असे म्हणता येणार नाही की, जीवसृष्टीच्या विकासाचा अमुक एक क्रम आहे म्हणून माणसानेही आपले जीवन त्या क्रमास अनुसरून आखावे. जीवनार्थ कलह हा सृष्टीचा नियम आहे म्हणून युद्धे होणार नाहीत अशी समाजरचना करू नये असे विधान करून ते नैतिक स्वरूपाचे आहे असे कोणी म्हटल्यास त्याने नीतीच्या स्वायत्ततेची दखल घेतली नाही असे होईल. म्हणून त्याचे विधान नैतिक ठरणार नाही. निसर्गात सर्वत्र विषमता आहे म्हणून माणसामाणसांमधील विषमता नष्ट करण्याचा आपण प्रयत्न करू नये या युक्तिवादातही नीतीची स्वायत्तता लक्षात घेतली नाही हाच दोष आहे. थोडक्यात असे म्हणता येईल : वस्तुस्थिती अशी आहे या तऱ्हेच्या विधानावरून उडी मारून ती अमुक तऱ्हेची असावयास पाहिजे या प्रकारचे विधान आपणांस कधीच निष्पन्न करता येणार नाही. आहे (is) आणि असावयास पाहिजे (ought) यांमध्ये एक खोल दरी आहे (पण अखेर ही दरी ओलांडून मूलभूत मानवी प्रकृतीशी ought ने स्वतःस जोडून घेतले पाहिजे.)

हा मुद्दा असाही मांडला जातो. तथ्य (fact) आणि मूल्य (value) यांच्या कक्षा भिन्न भिन्न पातळीवर आहेत. तथ्य म्हणजे जी गोष्ट आहे ती आणि जशी आहे तशी. तत्वतः तथ्याचे संपूर्ण आणि निःशेष वर्णन करता येते. पण हे वर्णन करूनही काही शिल्लक उरते ते तथ्य नसते. तथ्याविषयी 'अस्ति' असे म्हणता येते. त्याचे वर्णन करता येते. तथ्य सांगून झाल्यावर जे उरते ते 'प्रियम्' अथवा 'अप्रियम्' असते. ते, एका विशेष अर्थाने, वर्णनीय नसते; पण आस्वाद्य अथवा तिरस्कारार्ह असते, अनुकूल अथवा प्रतिकूल वृत्तीचा विषय होऊ शकते. जे आहे ते चांगले आहे अथवा वाईट आहे, सुंदर आहे अथवा असुंदर आहे असे म्हणता येते. ही मूल्यात्मकता अथवा मूल्यभाव होय. तो तथ्यावर अवलंबून असला तरी तथ्याचा भाग नव्हे. समोरील फूल सुंदर आहे असे मी म्हणतो. त्या फुलाचा रंग, वास, वजन, पाकळ्यांची संख्या, त्यांचे आकार, एकमेकांशी होत असणारे कोण इत्यादी गोष्टी सांगून झाल्या, विज्ञान ज्याचा ज्याचा विचार करू शकेल त्याची त्याची नोंद पुरी झाली म्हणजे त्या फुलाचे संपूर्ण वर्णन झाले असे होईल. ते झाल्यावर त्या फुलासंबंधीचे संपूर्ण तथ्य सांगून झाले असे होईल. पण त्याच्या सौंदर्याचा त्यात समावेश असणार नाही. ते तथ्याच्या आश्रयाने राहते. पण स्वतःच तथ्य नव्हे. ते मूल्य होय.

तथ्य व मूल्य यांच्यातील वर केलेला फरक ध्यानात घेऊन नीति-विचाराच्या स्वायत्ततेचा मुद्दा असा मांडला जातो. तथ्यासंबंधी कितीही विधाने केली तरी त्यांच्यापासून तर्काच्या रीतीने मूल्यविधाने निष्पन्न करता येत नाहीत. तथ्यांचे जग निराळे आणि मूल्यांचे निराळे. मूल्यांचे उपपादन (explanation) मूल्य-विधानांनीच करता येईल. पी. एच. नोवेल स्मिथ आपल्या एथिक्स या पुस्तकात (पृ. ७१) लिहितो : एखादा देखावा अति-विस्तृत आहे की नाही हा तथ्यात्मक प्रश्न आहे. पण त्याची भव्योदात्तता हा त्या तथ्याच्या आशयाचा भाग नाही. त्या देखाव्याचे कितीही वर्णन केले तरी 'तो देखावा भव्योदात्त

होता ' या विधानाचा खरेखोटेपणा त्या वर्णनापासून तर्कतः निष्पन्न करता येणार नाही. (पण त्या दोहोंत कार्य-कारण संबंध नसतो असे नाही.)

सौंदर्यविधानांप्रमाणे नैतिक विधानेसुद्धा मूल्यविधानेच होत. म्हणून त्यांचे उपपादन, समर्थन अथवा पुष्टीकरण तथ्य-विधानांनी करता येणार नाही. अन्य मूल्य-विधानांनीच ते करता येईल.

' नीतीची स्वायत्तता ' या मथळ्याखाली येथपर्यंत विशद केलेली भूमिका आधुनिक ' विश्लेषणवादी तत्त्वमीमांसे 'ला (analytic philosophy ला) अनुसरून आहे. नीतीची स्वायत्तता (autonomy of morals) याचा काण्टचा अर्थ याहून निराळा आहे. त्याच्या मते कर्तव्यता वस्तुस्थितीच्या घटकांनी ठरत नाही. कृतीच्या प्रत्यक्षात घडलेल्या परिणामांनी ती कृती कर्तव्य होती (अथवा युक्त होती अथवा नैतिक होती) असे ठरत नाही. इतकेच नव्हे तर तिच्या उद्दिष्टांनीही (intentions नीही) कर्तव्यता ठरत नाही. कोणतेही उद्दिष्ट ही एक बाह्य गोष्ट आहे. ते आयत्त (contingent) असते, अवश्य (necessary) नसते. आयत्त म्हणजे जे प्रत्यक्षात आहे, पण जे नाही असेही होऊ शकले असते ते. अवश्य म्हणजे ज्याचे नसणे अशक्य आहे ते. उद्दिष्टे आयत्त असतात. म्हणून काण्ट कर्तव्यतेचा उगम व्यक्तीच्या विवेकशीलतेत (rationality मध्ये) शोधतो. विवेकी व्यक्ती आत्मस्वातंत्र्याने स्वतःच्या आचरणाचा नियम स्वतःवर घालून घेते. हा नियम तिच्या विवेकशीलतेचा आविष्कार असतो. केवळ अशाच नियमाला नैतिकता असते. हीच नीतीची स्वायत्तता. सुखाचे संपादन अशांसारख्या बाह्य उद्दिष्टांच्या साहाय्याने जर नीतीचा नियम ठरविला तर नीती परायत्त (heteronomous) होईल आणि म्हणून त्या नियमाला नैतिकताच असणार नाही. काण्टच्या मते नीती स्वायत्त आहे याचा अर्थ, तिचा उगम आणि सारसर्वस्व आत्मस्वातंत्र्यात आहे असा होतो. हे लक्षात घेतल्यास ' नीतीची स्वायत्तता ' हे नैतिक विधानांचे वैशिष्ट्य ' संकल्प-स्वातंत्र्य ' या वैशिष्ट्याहून वेगळे राहात नाही. त्यातच समाविष्ट होऊन जाते.

(उ) **वस्तुनिष्ठता** : नैतिक विधानांचे आणखी एक वैशिष्ट्य म्हणजे ती सर्व वस्तुनिष्ठ (objective) असल्याचा दावा करतात. ' मटाराची उसळ मटकीच्या उसळी-हून चांगली असते ' असे जर मी म्हटले तर त्याचा अर्थ, बहुधा, एवढाच असतो की, मला मटाराची उसळ अधिक आवडते. त्याच वेळी माझ्या पत्नीने जर म्हटले की, ' मटकीची उसळ मटाराच्या उसळीहून अधिक चांगली असते ' तर त्याचाही अर्थ, बहुधा, एवढाच असतो की, तिला मटकीची उसळ अधिक आवडते. आमची दोघांचीही विधाने एकाच वेळी खरी असू शकतात. ती एकमेकांचा व्याघात (contradiction) करीत नाहीत. कारण ती आत्मनिष्ठ (subjective) असतात.

या उलट नैतिक विधाने ही वस्तुनिष्ठ असल्याचा दावा करतात. ' शेजारच्या घरात कोणीतरी मरण पावले आहे म्हणून घरी शिजून तयार असले तरी आज आपण मिष्टान्न

खाणे योग्य नाही' असे एकाने म्हटले आणि 'त्यात अयोग्य असे काही नाही' असे दुसऱ्याने म्हटले तर ती दोन्हीही विधाने प्रमाण आहेत असे होणार नाही. कारण, ती नैतिक आहेत. ती करताना तो तो वक्ता आपली वैयक्तिक प्रतिक्रिया सांगत नाही. वास्तविक असे जे काही आहे ते आपण सांगत आहो अशी त्यांची धारणा असते. मी म्हटले, "ज्याने आपले बुद्धया नुकसान केलेले असेल त्याच्याविषयीही क्रोध बाळगणे चांगले नव्हे" आणि दुसरा म्हणाला, "असे नाही; ज्याने आपले बुद्धया नुकसान केले असेल त्याच्याविषयी सतत क्रोधाग्नी पेटत ठेवणे हेच चांगले" तर ही दोन्ही विधाने एकमेकांची व्याघाती होतील. रुचिवैचित्र्य अथवा स्वभावभिन्नता असे म्हणून त्यांची बोळवण करता येणार नाही. ती नैतिक विधाने म्हणून केलेली असतात. आणि ती वस्तुनिष्ठ आहेत असा दोघांचाही दावा असतो. (खरोखरीच ती वस्तुनिष्ठ आहेत की विधाने करणाऱ्या त्या व्यक्ती आत्मवंचना करीत आहेत हा मानसशास्त्रीय प्रश्न आहे. त्याच्याशी आपला संबंध नाही. आपण फक्त त्यांचे आकारिक स्वरूप पाहात आहोत.)

(ऊ) नैतिक दृष्टिकोणाची विश्वव्यापकता : नीतीची आकांक्षा सार्वत्रिक होण्याची असते, विश्व व्यापून टाकण्याची असते. ज्या विधानात अथवा नियमात सार्वत्रिक होण्याची क्षमता नाही ते नैतिक नव्हे. मी अधिकारपदावर असेन तर पुरेशी पात्रता नसलेल्या माझ्या नातेवाईकांना नोकरीवर घ्यावे याला माझी मान्यता असते. पण ही गोष्ट सार्वत्रिक व्हावी हे मला मान्य नसते. म्हणून स्वतःचे नातेवाईक नोकरीवर घेण्याचा माझा दृष्टिकोण नैतिक नव्हे, कारण तो वैश्विक नसून वैयक्तिक आहे. एखादी गोष्ट करणे हे माझे कर्तव्य असेल, तर समान परिस्थितीत इतर कोणीही ती गोष्ट करणे हे त्या व्यक्तीचेही कर्तव्यच ठरले पाहिजे. जे माझ्या बाबतीत युक्त आहे ते इतर एखाद्या व्यक्तीच्या बाबतीत, केवळ ती व्यक्ती माझ्याहून भिन्न आहे एवढ्या कारणाकरिता, अयुक्त होणार नाही. अमुक एक कृती, हेतू अथवा उद्दिष्ट चांगले आहे असे म्हटल्यास नेमकी तसलीच कृती हेतू अथवा उद्दिष्ट दुसऱ्या कोणाचेही असले तरी चांगलेच ठरले पाहिजे. त्या त्या संदर्भातील सर्व परिस्थिती समान असेल तर जे आता चांगले ते नेहमीच चांगले; आणि जे माझ्या बाबतीत चांगले ते इतर कोणाच्याही बाबतीत चांगले असे नैतिक दृष्टिकोणातून मान्य करावे लागते. आपला तो बाब्या आणि लोकाचे ते कारटे हा दृष्टिकोण नैतिक नव्हे.

६ नीतिविषयक विविध शास्त्रे :

नीतिविषयक अनेक रीतींनी विचार करता येतो. हा विचार व्यवस्थित असेल तर त्यास 'शास्त्र' असे म्हणता येईल. नीतीसंबंधी विचार करण्याच्या अनेक तऱ्हा असल्यामुळे नीतिशास्त्रांचेही प्रकार करता येतील.

(अ) वर्णनात्मक नीतिविज्ञान (Descriptive Ethics) समाजात नीतिविषयक संकल्पना असतातच. किंबहुना तशा त्या असतात म्हणूनच नीतिशास्त्राचा

उदय होऊ शकतो. कोणत्या कृती योग्य, कोणत्या अयोग्य, कशाला सदाचार म्हणावयाचे व दुराचार कोणता, सद्गुण कोणते व दुर्गुण कोणते या संबंधीचे काही संकेत समाजात रूढ असतात. निरनिराळ्या समाजातील नैतिक कल्पना सारख्याच असतात असे नाही. पहिली पत्नी हयात असताना आणि घरी नांदती असताना दुसरे लग्न करणे हे ख्रिस्ती समाजात अनैतिक मानले जाईल. पण मुस्लिम समाजात त्याला नैतिक दृष्ट्या आक्षेपार्ह मानले जाणार नाही. प्राचीन ग्रीसमधील स्पार्टा या राज्यात चोरी करणे ही गोष्ट अनैतिक मानीत नसत. मात्र चोरी करताना सापडणे हे निंदास्पद होते. एकाच समाजाच्या इतिहासातही नैतिक संकेत बदलत जातात. शे-दीडशे वर्षांपूर्वी आपल्याकडे स्वामिनिष्ठा हा सद्गुण मानला जाई. 'लाख मरावेत पण लाखांचा पोशिंदा जगावा' अशी वाक्ये ऐतिहासिक कादंबऱ्यांत सर्रास येत. पण आज स्वामिनिष्ठेला कोणी फार महत्त्व देत नाहीत. पातिव्रत्य हा सद्गुण मानला जातो. पण गेल्या शंभर वर्षांत पातिव्रत्याच्या स्वरूपाविषयीच्या आपल्या समाजातील कल्पना कितीतरी बदलल्या. निरनिराळ्या समाजातून व निरनिराळ्या काळी जे नैतिक संकेत व आचार रूढ असतात त्यांचा तौलानिक अभ्यास करून त्यात काही समान तत्त्व सापडते काय याचा अभ्यास करता येईल व त्यातून एक शास्त्र बनू शकेल. कोणत्या सामाजिक परिस्थितीत कोणते नैतिक संकेत रूढ होतात, त्यांच्यात कोणत्या रीतीने बदल घडतो, उत्पादन व्यवस्थेशी त्यांचा काही संबंध आहे काय इत्यादी प्रश्नांची साधक बाधक चर्चा या संदर्भात होऊ शकेल. कोणी असे प्रतिपादन करील की, मनुष्य शिकारीवर उदरनिर्वाह करीत होता तेव्हा टोळीच्या पुढाऱ्याच्या आज्ञा पाळणे हा महत्त्वाचा नीतिनियम होता. कारण त्यावर शिकारीचे यश अवलंबून होते. पुढे माणूस शेती करू लागल्यावर खासगी संपत्तीची कल्पना आली. दुसऱ्याच्या संपत्तीचा अपहार न करावा (अस्तेय) या नियमास नैतिक महत्त्व आले. सरंजामशाहीच्या अवस्थेत स्वामिनिष्ठा हे नैतिक मूल्य होते तर भांडवलशाहीच्या उदयकाली व्यक्तिस्वातंत्र्य हे परमोच्च नैतिक मूल्य बनले. मार्क्सवाद्यांच्या मते समाजवादी समाजरचना येण्याच्या आधीच्या अवस्थांतून शोषक वर्गाच्या हिताला पोषक होईल अशा रीतीने नीतिनियमांची बांधणी केली जाते. स्त्री-पुरुष-संबंध-विषयक नीतीसुद्धा परिस्थितीप्रमाणे बदलत जाते. वेस्टरमार्क या इंग्रज लेखकाने 'मानवी विवाह संस्थेचा इतिहास' यावर एक पुस्तक लिहिले आहे. त्यात स्त्री-पुरुषविषयक नीती कशी बदलत आली याचे विवेचन आहे.

नीतीविषयक या तऱ्हेच्या विवेचनाला नीतिशास्त्र असे म्हणण्यापेक्षा नीतिविज्ञान म्हणणे अधिक यथार्थ होईल. कारण विज्ञानाची उभारणी प्रत्यक्ष घडणाऱ्या घटनांच्या आधारावर होत असते. विज्ञानाचा दृष्टिकोण वर्णनात्मक असतो, मूल्यात्मक नसतो. ज्या ज्ञानशाखेच्या स्वरूपाची चर्चा आपण करीत आहोत तीमध्ये कोणत्याही समाजात जे नैतिक संकेत अथवा नैतिक मानदंड प्रस्थापित झालेले असतात त्यांची केवळ तथ्ये (facts) या दृष्टीने नोंद घेऊन विज्ञानाच्या पद्धतीने काही निष्कर्ष काढण्याचा प्रयत्न केलेला असतो. अमुक परिस्थितीत अथवा अमुक समाजात वापरात असलेले नीतीचे निकष प्रमाण होत

आणि इतर ठिकाणचे अप्रमाण होत, अशा तऱ्हेचे निष्कर्ष जर कोणी काढले तर मात्र त्याचे विवेचन वर्णनात्मक राहणार नाही. त्या विवेचनास नीतिविज्ञान अथवा वर्णनात्मक नीतिशास्त्र असे म्हणता येणार नाही. आदर्शात्मक नीतिशास्त्र (normative ethics) असेच म्हणावे लागेल. वर्णनात्मक नीतिशास्त्राला समाजशास्त्राचा एक भाग असेही म्हणता येईल.

(आ) आदर्शात्मक नीतिशास्त्र (Normative Ethics) ज्याला सामान्यतः नीतिशास्त्र म्हणून संबोधले जाते ते म्हणजे आदर्शात्मक नीतिशास्त्र होय. ज्यांना पूर्वी आम्ही नैतिक समस्या म्हटले (काय करावे ? काय मिळवावे ? काय व्हावे ?) त्यांची उत्तरे या नीतिशास्त्रात द्यावयाचा प्रयत्न केलेला असतो. ही जी उत्तरे येतील त्यांचे स्वरूप निवेदक वाक्यांचे (म्हणजे 'क्ष य आहे', 'साखर गोड आहे' या तऱ्हेच्या वाक्यांचे) असणार नाही. ती उत्तरे तत्त्वतः तरी विध्यर्थक स्वरूपाची असतील. अमुक करावे, तमुक करू नये, शत्रूवरही प्रेम करावे, खोटे कधीच बोलू नये अशा तऱ्हेची ती उत्तरे असतील. नीतिशास्त्रात, म्हणजे आदर्शात्मक नीतिशास्त्रात, शुभजीवनाची काही उपपत्ती मांडलेली असते, आचरणाचे काही मानदंड (standards) प्रस्थापित केले जातात. उदाहरणार्थ, मिलने असे म्हटले आहे की, विशिष्ट परिस्थितीत ज्या कृतीने जास्तीत जास्त मानवी सुखाची निर्मिती होईल ती कृती युक्त होय. काण्टने असे म्हटले आहे की, नीतीचा आदेश निरुपाधिक असतो. कृतीची नैतिक योग्यता तिच्या परिणामावरून ठरत नसून कृतीत अंतर्भूत असलेल्या नियमांवरून ठरते. स्पेन्सरच्या मताप्रमाणे, मनुष्य हा निसर्गाची एक निर्मिती आहे. निसर्गात एकसारखा विकास घडत आहे. म्हणून, निसर्गाच्या विकासाच्या नियमांना धरून माणसाने आपल्या जीवनाची आखणी करावी हाच नीतीचा नियम होय. ग्रीनच्या मताप्रमाणे, प्रत्येक कृतीच्या द्वारा मनुष्य स्वतःलाच शोधू पाहतो. आपल्या वास्तव स्वरूपाचा लाभ करून घेणे हेच नैतिक जीवन होय. अशा तऱ्हेच्या अनेक उपपत्ती आदर्शात्मक नीतिशास्त्रांतून असतात. त्या प्रत्येकात कृतीची युक्तता कशी ठरवावयाची, माणसाने कसे वागावे, सदाचार कशास म्हणावे, आयुष्यात काय प्राप्त करून घ्यावे, माणसाची कर्तव्ये कोणती इत्यादी प्रश्नांची सुसंगत चर्चा असते. युक्त आचरण अथवा सदाचरण प्रत्यक्षात कशास म्हटले जाते अथवा जात असे याची माहिती देण्याऐवजी युक्ततेचा मानदंड अथवा निकष निर्माण करणे हे आदर्शात्मक नीतिशास्त्राचे काम होय. या पुस्तकातील प्रकरण २ मध्ये, प्रकरण ३ व ४ मध्ये, आणि प्रकरण ५ मध्ये आदर्शात्मक नीतिशास्त्रातील तीन प्रमुख उपपत्तींचे विवेचन केलेले आहे.

(इ) अधिनीतिशास्त्र (Meta-ethics) : आदर्शात्मक नीतिशास्त्रात आचरणाचे नियम मिळतील. तसेच नैतिकतेचा निकष (criterion) ही मिळेल. तो निकष वापरून एखादी विशिष्ट कृती युक्त की अयुक्त हेही ठरविता येईल. पण या नीतिनियमांचे प्रामाण्य सिद्ध करणे हेसुद्धा आवश्यक आहे. सुसूत्रपणे सांगितला गेलेला निकष

का स्वीकारायचा याचे समर्थन मिळाल्याशिवाय कोणतीही नैतिक उपपत्ती स्वीकारता येणार नाही.

निसर्गनियमांचे प्रामाण्य ठरवायचा प्रश्न येतो तेव्हा प्रत्यक्षात काय घडते याचा पुरावा म्हणून उपयोग करून घेता येतो. 'पाणी उताराकडे वाहते' या नियमाचे प्रात्यक्षिक देता येते. म्हणून तो नियम प्रमाण ठरतो. पण 'खरे बोलणे युक्त आहे' यासारख्या नीतिनियमाचे प्रात्यक्षिक कसे देता येईल? आणि ते देता आले नाही तर त्या नियमास प्रामाण्य कोठून आणावयाचे?

नीतिनियमांचे प्रामाण्य शाबित करण्याचे कामही नीतिशास्त्रासच करावे लागते. (यामुळे ते तत्त्वज्ञान ठरते.) नीतिशास्त्राच्या या भागाला इंग्रजीत Meta-ethics म्हणतात. मराठीत अधिनीतिशास्त्र असा शब्द तयार करावा लागेल किंवा नैतिक विचाराच्या या भागास नैतिक तत्त्वज्ञान असे म्हणावे आणि आदर्शात्मक नीतिशास्त्रास नुसते नीतिशास्त्र-म्हणावे. नैतिक तत्त्वज्ञान (६, ७, ८ व ९ ही प्रकरणे) आणि आदर्शात्मक नीतिशास्त्र (२, ३, ४ व ५ ही प्रकरणे) मिळून नीतिमीमांसा होते अशी भूमिका या पुस्तकात घेतली आहे.

पण हा केवळ परिभाषेचा प्रश्न आहे. मुख्य मुद्दा आहे तो हा की, नैतिक सिद्धान्ताचे प्रामाण्य ठरविणे ही एक आवश्यक गोष्ट असून तिची आदर्शात्मक नीतिशास्त्रापासून फार फारकत करता येत नाही.

नैतिक उपपत्तीचे म्हणजेच पर्यायाने नैतिक विधानांचे प्रामाण्य ठरविण्यासाठी युक्त-अयुक्त, सत्-असत्, कल्याण, कर्तव्य यांच्यासारख्या मूलभूत नैतिक संकल्पनांचे तार्किक विश्लेषण (logical analysis) करावे लागते. नैतिक विधानांचा नक्की अर्थ काय ते शोधून काढावे लागते.

हे कार्य करीत असताना एयरसारखे काही तत्त्वचिंतक भाषिक तत्त्वज्ञानाचा (linguistic philosophy) स्वीकार करतात. ते असे सांगतात की, मानवी व्यवहारात भाषेचे कार्य हे नुसते बोध करून देण्याचे असत नाही. व्याकरणदृष्ट्या जी वाक्ये निवेदक (declarative) असतात ती त्यांच्या कार्याच्या अपेक्षेने पुष्कळदा तशी नसतात. नैतिक विधाने या गटात मोडतात. 'हे फूल पिवळे आहे' हे वर्णनात्मक अथवा निवेदक विधान आणि 'ही कृती चांगली आहे' हे नैतिक विधान ही दोन्ही व्याकरणाच्या दृष्टीने सारखी दिसली तरी त्यांच्या भाषिक कार्यात पुष्कळ फरक आहे. नैतिक विधानाचे भाषिक कार्य विश्लेषणाच्या साहाय्याने स्पष्ट करणे हे नैतिक तत्त्वज्ञानाचे अथवा अधिनीतिशास्त्राचे काम होय. विचार करण्याच्या या रीतीप्रमाणे नैतिक तत्त्वज्ञान हे कोणत्याही नैतिक आदर्शांचे, मानदंडांचे, नैतिक उद्दिष्टांचे अथवा साध्यांचे समर्थन करीत नाही. नैतिक तत्त्वज्ञानाचे कार्य नैतिक निर्णयाच्या (judgement च्या) अर्थाचे स्पष्टीकरण करणे,

नैतिक संकल्पनांचे परस्पर संबंध सांगणे एवढेच आहे. अमुक एका आदर्शक नीतीचा पुरस्कार करणे हा भाग नैतिक कार्यक्रमाचा अथवा चळवळीचा आहे; नैतिक तत्त्वज्ञानाचा नाही. या पंथाच्या मताप्रमाणे नीतीच्या प्रामाण्याचा प्रश्नच उद्भवत नाही. नीतीच्या स्वरूपाचा उलगडा करणे एवढेच नैतिक तत्त्वज्ञानाचे काम होय. जगण्याची चांगली रीत कोणती, कोणती जीवनपद्धती निवडावी हे सांगण्याचे काम नीतिमर्मज्ञाचे आहेत. तत्त्व चिंतकाचे नव्हे असे यांचे म्हणणे आहे. जगण्याची अमुक एक रीत चांगली आहे असे आपण म्हणतो तेव्हा नेमके काय करतो त्याचा अर्थ सांगण्याचे काम तत्त्वज्ञाचे आहे.

आदर्शात्मक नीतिशास्त्र व अधिनीतिशास्त्र यांतील फरक सांगण्याची एक रीत अशी आहे. आदर्शात्मक नीतिशास्त्राचे फलित म्हणून ' नैतिक विधाने ' (अमुक करावे, तमुक करू नये) मिळतात. अधिनीतिशास्त्रात या विधानासंबंधीची विधाने म्हणजे वर्णनात्मक विधाने असतात.

कृतींची नैतिकता साक्षात पहाण्याचे आपल्याकडे काही इंद्रिय आहे असे शॅफ्ट-स्बेरी (१६७१–१७१३), हचिसन (१६७४–१७४६) इत्यादी तत्त्वचिंतकांचे म्हणणे आहे. ते म्हणणे स्वीकारल्यास आपणांस एक अधिनीतिशास्त्र मिळते असे म्हणावयास पाहिजे. आचरण नैतिक ठरण्यासाठी कोणते आदर्श अनुसरावयाचे हे या तत्त्वचिंतकांनी सांगितलेले नसते. ते आदर्श कसे मिळवावयाचे ते सांगितले आहे. त्या आदर्शांचा अर्थ सांगितला आहे. काण्टचे नीतिशास्त्रही बव्हंशी अधिनीतिशास्त्रच आहे. तो नीतीचे परमोच्च तत्त्व (The supreme principle of morality) सांगतो. या परमोच्च तत्त्वापासून आदर्शात्मक नीती, म्हणजेच ज्यांना अनुसरून आचरण ठेवावयाचे ते नीतिनियम निगमित करावयाचे, असे त्याचे प्रतिपादन आहे.

आणखीही एका अर्थाने काण्टचा नीतिविचार अधिनीतिशास्त्रात पडतो. नैतिक संकल्पनांचे विश्लेषण केल्यास वास्तवतेच्या एका निराळ्या थरास स्पर्श होतो असा त्याचा एक निष्कर्ष आहे. नीतीच्या बंधकत्वाचा पुरा अर्थ लक्षात घेतल्यास कर्तव्यप्रेरणा जेथून उमटते त्या आत्मस्वातंत्र्याच्या प्रांतात आपला किंचित प्रवेश होतो असे त्याने म्हटले आहे. त्यामुळे नीतीचे प्रामाण्य शाबित होते असे मानता येईल. प्रामाण्याच्या विवेचनाचा हा भाग अधिनीतिशास्त्रात येईल.

नैतिक संकल्पनांच्या अर्थाची ही चर्चा म्हणजे नैतिक तत्त्वज्ञान हे तर उघडच आहे. पण या संकल्पनांशी निगडित असलेल्या आणखी काही प्रश्नांची चर्चासुद्धा नैतिक तत्त्वज्ञानात येते. उदाहरणार्थ, मनुष्य स्वतंत्र आहे काय, त्यास संकल्पस्वातंत्र्य आहे काय ? हा प्रश्न नैतिक तत्त्वज्ञानात महत्त्वाचा ठरेल.

(ई) सामाजिक तत्त्वज्ञान (Social Philosophy) : नैतिक तत्त्वज्ञान हे केवळ बुद्धिविलास असू शकत नाही. नीतीचा कृतीशी साक्षात संबंध आहे. म्हणून आपली नैतिक उपपत्ती पक्की केल्यावर तत्त्वचिंतक ती समाजजीवनाला लागू करू पाहतात. समाजाची रचना कशी असावी, समाजात सर्वांना समान स्थान देता येईल काय, समानता

याचा अर्थ काय, व्यक्तिस्वातंत्र्याचा अर्थ काय, त्याचे महत्त्व काय, संपत्तीची विभागणी कशी करावी, शासनाचे स्वरूप काय असावे, कुटुंबसंस्थेचे महत्त्व काय आहे, शिक्षणाचे उद्दिष्ट कोणते हे सर्व प्रश्न अंतिमतः नैतिकच आहेत. कारण, माणसाने जगावे कसे आणि कशासाठी यावर त्यांची उत्तरे अवलंबून आहेत. ज्या प्रकारच्या आदर्शात्मक नीतीशास्त्राचा आपण स्वीकार करू, त्या प्रकारांवरून ह्या प्रश्नांची उत्तरे ठरत जातील. म्हणून सामाजिक तत्त्वज्ञान हा विषयसुद्धा नैतिक तत्त्वविचाराचा एक भाग म्हटला पाहिजे. नीतीमीमांसेतील अमूर्त तत्त्वांना सामाजिक आशय देण्याविषयीचा विचार म्हणजे सामाजिक तत्त्वज्ञान होय.

(उ) किंकर्तव्यताशास्त्र (Casuistry) : नीतिविषयक विचारांचे जे विविध प्रकार येथपर्यंत सांगितले, त्या प्रत्येकातील निष्कर्ष सामान्य स्वरुपाचा असणार. आयुष्यात अमक्या प्रसंगी मी काय करावे अशा विशिष्ट प्रश्नांची उत्तरे त्यात असणार नाहीत. पण अशी उत्तरे देणारे शास्त्र तयार केल्यास त्यास किंकर्तव्यताशास्त्र (casuistry) असे नाव देण्यात येते. ते आचरणाच्या तपशिलासंबंधी मार्गदर्शन करणारे शास्त्र होईल. विशेषतः एका नीतिनियमाप्रमाणे आचरण करावयाचे झाल्यास दुसरा एखादा नियम मोडावा लागतो अशा वेळी मार्गदर्शनाची अपेक्षा असते. आजारी माणसास त्याच्या रोगाचे खरे स्वरूप सांगितल्यास त्या रुग्णास अतिशय दुःख होईल व न सांगितल्यास सत्याशी प्रतारणा होईल. अशा प्रसंगी कसे वागावे याचे काही उत्तर मिळाल्यास हवे असते. अशी उत्तरे देण्याकरता जी काही शास्त्ररचना करावयाची तिला किंकर्तव्यताशास्त्र म्हणावयाचे. जी. ई. मूरने तर म्हणून ठेवले आहे की असे शास्त्र निर्माण करणे हे नीतिशास्त्राचे ध्येय असावयास हवे. Casuistry is the goal of ethical investigation.

(ऊ) नीत्युपदेशाचे शास्त्र : कोणालाही झाले तरी सदाचाराचा प्रसार व्हावा असे वाटणारच. पण जगात नीतीचा प्रचार करण्याचे काम आपण केले पाहिजे असे काही लोकांना विशेषत्वाने वाटते. नीतीचा प्रचार उपदेशापेक्षा स्वतःच्या उदाहरणानेच चांगला होतो (Example is better than precept) हे सर्वांनाच मान्य होईल. तरीही लोकांना नीतीच्या मार्गावर आणण्याचेही काही शास्त्र असू शकेल. समाजशास्त्र व मानसशास्त्र यांच्या आधाराने हे शास्त्र उभे राहील. परिस्थिती सुधारली म्हणजे अथवा संस्थात्मक बदल केल्याने चारित्र्य सुधारते असे दाखविता येईल. उत्पादनावरील खासगी मालकी नष्ट केल्यावर माणसाचा लोभीपणा आणि स्वार्थीपणा कमी होईल असे एक म्हणणे आहे. धार्मिक वातावरणाची निर्मिती केल्यास समाजातील नीतीचा दर्जा उंचावतो असाही पक्ष या शास्त्रात घेता येईल. या शास्त्रातील विचार हाही नीतिविषयक विचार होय. पण त्याला नीतिमीमांसा अथवा नीतिशास्त्र म्हणता येणार नाही. नीतिशास्त्र म्हणजे नीतीचे आदर्श सांगणारे शास्त्र (आदर्शात्मक नीतिशास्त्र) होय व त्या आदर्शांचा विश्लेषणात्मक अर्थ सांगणारे, किंबहुना ' नैतिक विधान' म्हणजे काय याचा अर्थ सांगणारे शास्त्र हे अधिनीतिशास्त्र होय. या दोहोंची मिळून नीतिमीमांसा बनते.

मराठी ग्रंथ संग्रहालय ठाणे
२९७७
दा. क्र. २३.८.०२
निबंध २५।३१२३
संदर्भ शाखा (स्थळ प्रत)

२

कर्तव्यवादी नैतिक उपपत्ती

१ प्रवृत्ती आणि नीती :

नीतीचा संबंध कृतीशी आहे. कोणती कृती करावी असा प्रश्न पडतो. एक उत्तर सहज सुचण्यासारखे आहे. जशी आपली प्रवृत्ती असेल तशी कृती करावी. सामान्यत: आपण तसे करतोही. भूक लागली असेल तर खाण्याची प्रवृत्ती होते. मग उठून आपण स्वयंपाकघरातील फडताळ शोधू लागतो. अशा कृतीसंबंधी सहसा नैतिक स्वरूपाची समस्या उद्भवत नाही. पण क्वचित ती निर्माण होईलही. ते स्वयंपाकघर जर दुसऱ्याचे असेल तर तेथे मी शोधाशोध करणे चूक ठरेल. किंवा, समजू की बाहेर दाराशी भुकेने व्याकूळ होऊन कोणी भिकारी अन्नासाठी आक्रोश करीत आहे. जर फडताळात थोडेच अन्न शिल्लक असेल तर, माझी अन्नाकडे प्रवृत्ती आहे म्हणून ते मी खावे की त्या भिकाऱ्याची गरज अधिक म्हणून ते अन्न त्याला देऊन टाकावे ? जर त्याच्या आक्रोशामुळे माझे अंत:करण द्रवले आणि ते अन्न त्याला द्यावे अशी बलवत्तर प्रवृत्ती माझ्यात निर्माण झाली तर प्रश्न निर्माण होणार नाही. ते अन्न मी त्याला घालीन आणि प्रश्न संपेल. पण जर माझे अंत:करण द्रवले नाही तर माझी किरकोळ भूक भागविण्यासाठी स्वत:च्या प्रवृत्तीला अनुसरून मी ते अन्न संपवावे की अन्नाची तीव्र गरज असलेल्या आणि या वेळी दाराशी आलेल्या त्या माणसास ते देऊन टाकावे असा नैतिक प्रश्न निर्माण होतो. एखादी कृती करण्यास अथवा न करण्यास कर्त्याच्या मनात कृतीला अनुकूल अशी प्रवृत्ती आहे अथवा नाही याहून अन्य समर्थक कारणे असतात आणि यातूनच नीतीचा प्रश्न उद्भवतो. सर्वच इच्छाधीन कृतींच्या संदर्भात अशी कारणे असणे संभवते आणि म्हणून त्या सर्वांचा समावेश नीतीच्या क्षेत्रात होतो.

२ अंतःचक्षुर्वाद :

कोणती कृती करावी असा नैतिक प्रश्न निर्माण झाल्यास त्याचे उत्तर कसे द्यावयाचे ? उत्तर देण्याची एक रीत अशी आहे : कोणती कृती युक्त हे कृतीच्या स्वरूपावरून ठरते. कृतीची युक्तता अथवा अयुक्तता हा तिच्या स्वरूपाचा एक भाग आहे. ‘ हे कापड तांबडे आहे ’ असे आपण म्हणतो तेव्हा तांबडेपणा हा त्या कापडातच असतो, तांबडेपणा हा त्याच्या संपूर्ण स्वरूपाचा एक भाग आहे. आपल्या चक्षुरिंद्रियाला त्याचे ज्ञान होते. चक्षुरिंद्रियाप्रमाणे आपणांस एक नैतिक इंद्रियही आहे. ते कृतीच्या नैतिकतेचे ग्रहण करते. विशिष्ट परिस्थितीत कोणती कृती युक्त आणि कोणती अयुक्त याचे आपणांस समोरासमोर ज्ञान होऊ शकते. ज्याने हे ज्ञान होते त्याला नैतिक अंतःकरण (आतले इंद्रिय) म्हणता येईल किंवा अंतःचक्षू म्हणता येईल. कृती युक्त की अयुक्त या नैतिक प्रश्नाचे उत्तर वरील रीतीने दिल्यास त्याला ‘ अंतःचक्षुर्वाद ’ असे म्हणता येईल. इंग्रजीमधील moral sense school या शब्दाशी अंतःचक्षुर्वाद हा शब्दप्रयोग स्थूलमानाने समानार्थक आहे. ई. एफ. कॅरिट आणि एच. ए. प्रिचर्ड यांची नैतिक विचारसरणी या धर्तीची आहे. ‘[सतां हि संदेहपदेषु वस्तुषु प्रमाणमन्तःकरणप्रवृत्तयः ’ (हे करावे की न करावे असा संदेह प्राप्त होतो त्या ठिकाणी सज्जनांची अंतःकरण-प्रवृत्ती ही प्रमाण होय) असे उद्‌गार शाकुंतल नाटकात कालिदासाने दुष्यंत राजाच्या तोंडी घातले तेव्हा त्याच्या विचाराची दिशा याच प्रकारची होती.] कोणत्या प्रकारची कृती युक्त आणि कोणत्या प्रकारची कृती अयुक्त या संबंधीचे सामान्य नियम नीतिविचाराच्या आरंभी आपल्यापाशी असत नाहीत; विशिष्ट परिस्थितीत कोणती कृती युक्त आणि कोणती अयुक्त या संबंधीचे नैतिक ज्ञान मात्र आपणांस होऊ शकते; ते ज्ञान होण्यासाठी त्या कृतीच्या परिणामांचा विचार करण्याची गरज नाही; कृतीच्या केवळ स्वरूपावरूनच तिची युक्तायुक्तता प्रत्ययास येते. विशिष्ट कृतींच्या परीक्षणाने, विगमनाच्या साहाय्याने काही सामान्य नियम प्रस्थापित करता येतील. पण मूलतः नैतिक ज्ञान विशिष्ट कृतीसंबंधीचेच असते असे हे मत आहे. याला कृतिनिष्ठ-कर्तव्यतावाद (act-deontological theory) असे नाव डब्ल्यू के फ्रँकेना हा ग्रंथकार देतो. (एथिक्स पृष्ठ १६.) प्रस्तुत लेखकाला अंतःचक्षुर्वाद हे नाव सोयीचे वाटते.

३ अंतःप्रज्ञावाद :

वरील परिच्छेदात सांगितलेल्या अंतःचक्षुर्वादावर सहजच आक्षेप घेता येईल. आक्षेप असा : समोरच्या टेबलावरचे कापड तांबडे आहे. पण पोत वगैरे इतर सर्व बाबतींत अगदी त्याच्यासारखे असलेले कापड रंगाने निळे असू शकते. त्या दोन कापडांतील फरक एक तांबडे आणि दुसरे निळे एवढाच असतो. आणि हा फरक दृष्टीला समजू शकतो. पण दोन कृतींमधील युक्ततेच्या संदर्भातील फरक या रीतीचा असू शकणार नाही. एक विशिष्ट कृती अमुक एका प्रसंगी युक्त आहे असे ठरले तर अगदी तसलीच कृती अन्य प्रसंगी अयुक्त

असेल असे संभवत नाही. ते दोन प्रसंग अगदी सारखेच आहेत असे आपण धरून चाललो आहोत. या प्रसंगी मी केलेली अमुक एक कृती युक्त असेल तर दुसऱ्या असल्याच प्रसंगी आणखी कोणीही नेमक्या याच प्रकारची कृती केली तर ती अयुक्त असू शकेल, असे मानणे असमंजस होईल.

दोन कृतींमधील फरक केवळ ही एक युक्त आणि ती दुसरी अयुक्त असा असणार नाही. म्हणून डोळ्यांना ज्याप्रमाणे कापडाचा तांबडा अथवा निळा रंग दिसतो, त्याप्रमाणे विशिष्ट कृतीचा युक्तता अथवा अयुक्तता हा नैतिक अंतःचक्षूंना दिसणारा धर्म आहे असे मानता येणार नाही. एखादी कृती युक्त असेल तर अगदी तसल्याच असलेल्या इतर सर्व कृतीही युक्त असल्याच पाहिजेत. याचा अर्थ असा करता येईल की, त्या कृतीच्या ठिकाणी प्रत्यक्ष अनुभवाला येणारे जे अनेक गुणधर्म असतात, त्यांच्यातून युक्तता हा धर्म निष्पन्न होतो. तो द्वितीय श्रेणीचा धर्म (second order property) आहे. म्हणून ज्या ज्या ठिकाणी त्या विशिष्ट कृतीचे, अनुभवाला येण्यासारखे, प्रथम श्रेणीचे धर्म (first order properties) आहेत त्या त्या ठिकाणी त्या विशिष्ट कृतीचा युक्तता हा परि-निष्पन्न धर्म (supervening property अथवा consequential property) असणारच.

असे म्हणताना युक्तता ही कृतीच्या स्वरूपावर अवलंबून असते हे मान्य केले आहे. पण ती विशिष्ट कृतीच्या स्वरूपाचा घटक नव्हे हेही लक्षात आणून दिले आहे. म्हणजे युक्तता हा विशिष्ट कृतीच्या ठिकाणी प्रत्ययास येणारा गुणधर्म नसून कृतींच्या वर्गाच्या ठिकाणी अनुभवास येणारा धर्म आहे. हा धर्म परिनिष्पन्न होणारा असला तरी त्याचा साक्षात अनुभव येतो असे म्हणता येईल. हा अनुभव विशिष्ट कृतीविषयी नसतो. म्हणून ज्याने तो मिळतो त्याला एखादे इंद्रिय (sense organ) असे मानण्यापेक्षा 'प्रज्ञा' (म्हणजे बुद्धीची काही एक क्षमता) असे म्हणून त्या मतास अंतःप्रज्ञावाद असे नाव देऊ या. हे मत स्वीकारून कोणी असे म्हणेल की, खरे बोलण्याची कृती ही नेहमीच युक्त असते. खरे बोलण्याची कृती या तिच्या स्वरूपामुळे ती युक्त ठरते. त्या कृतीचे परिणाम काय होतील याची चिंता करण्याचे कारण नाही. तसेच कोणी असे म्हणेल की, विश्वास-घाताची कृती ही नेहमीच अयुक्त असते. त्या विश्वासघातामुळे कोणाचा किती फायदा अथवा तोटा झाला याचा विचार करण्याची गरज नाही. कृतीचे स्वरूप हेच युक्ततेचे अथवा अयुक्ततेचे निर्णायक होय. हे स्वरूप कृतींच्या वर्गाचे असते, एखाद्या विशिष्ट कृतीचे नसते.

कोणती कृती करावी आणि कोणती करू नये असा आपला मूळ प्रश्न होता. त्याला असे उत्तर दिले गेले की, (१) काही प्रकारच्या कृती युक्त असतात (म्हणजे, त्या प्रकारात बसणारी कृती करावी) आणि काही प्रकारच्या अयुक्त असतात (म्हणजे त्या प्रकारात पडणारी कृती करू नये); तसेच (२) हे प्रकार ठरवायचे असतात ते त्या कृतींच्या

स्वरूपावरून, त्यांनी घडणाऱ्या परिणामांवरून नव्हे; आणि (३) कृतींच्या या स्वरूपाचा साक्षात बोध व्हावा अशी 'अंतःप्रज्ञा' (intuition) नावाची क्षमता आपल्याकडे आहे. याचा अर्थ असा होतो की, नैतिक वर्तनाच्या नियमांचे आपणांस साक्षात ज्ञान होते. आणि हे नियम परिणाम–निरपेक्ष असतात. या मतास फ्रँकेनाने नियमनिष्ठ–कर्तव्यता–वाद (rule deontological theory) असे नाव दिले आहे. नैतिकता ठरविताना कृतीचे परिणाम विचारात घेण्याची आवश्यकता नाही असे हे मत असल्यामुळे त्याला कर्तव्य-वादाचा प्रकार मानावयास हवे. शिवाय त्यात विशिष्ट कृतीचा विचार नसून कृतींच्या वर्गांचा विचार असल्यामुळे त्यास नियमवादी म्हटले आहे. सॅम्युएल क्लार्क, रिचर्ड प्राईस, टॉमस रीड आणि (अंशतः) डब्ल्यू डी रॉस हे विचारवंत या मताचे अनुयायी होत असे म्हणता येईल. वरील मतावर पुढीलप्रमाणे आक्षेप घेता येतात.

(अ) एकाच कृतीचा समावेश एकाच वेळीं अनेक निरनिराळ्या प्रकारांत करता येणे शक्य असते. जी कृती खरी बोलण्याची कृती या सदरात पडू शकेल तीच कृती चहाडी करण्याची कृती या सदरातही पडू शकेल. 'अ' ने 'क'संबंधी त्याला कमीपणा आणणारे काही मत 'ब'पाशी प्रदर्शित केले आणि 'ब'ने काही गरज नसताना जसेच्या तसे ते 'क'ला सांगितले तर 'ब' खरे बोलला असे म्हणता येईल आणि 'ब' ने चहाडी केली असेही म्हणता येईल. माझ्या वरिष्ठास जर मी सांगितले की 'तुमचे नाक नकटे आहे' तर मी सत्यवचन बोललो असे होईलच पण दुसऱ्याचा अकारण अपमान केला असेही होईल. वाघाची शिकार ही कृती घेतली तर ती शौर्याची ठरेल आणि क्रौर्याचीही ठरेल. 'वाघाची' म्हणून त्यात शौर्य आहे, पण 'शिकार' म्हणून त्यात क्रौर्य आहे. अमुक एक प्रकारची कृती म्हणून ती युक्त ठरेल, पण दुसऱ्या एका प्रकारची म्हणून तीच कृती अयुक्तही गणली जाईल. आता हे उघड आहे की, एकाच कृतीच्या ठिकाणी युक्तता आणि अयुक्तता असे दोन्ही धर्म असणार नाहीत. पण जर असे मानले की, अंतःप्रज्ञेने आपणांस कोणत्या प्रकारच्या कृती युक्त आणि कोणत्या प्रकारच्या अयुक्त हे कळते (म्हणजेच, कोणत्या प्रकारच्या कृतींच्या ठिकाणी स्वरूपतः युक्तता हा धर्म आहे आणि कोणत्या कृतींच्या ठिकाणी स्वरूपतः अयुक्तता हा धर्म आहे हे कळते) तर एकच कृती युक्त आणि अयुक्त अशी दोन्हीही होऊ शकते.

(आ) दुसरे असे की, ज्याला आपण कृतीचे स्वरूप म्हणतो त्यात परिणामांचा अंतर्भाव झालेलाच असतो. खरे बोलण्याची कृती म्हणजे केवळ तोंडाने काही शब्दांचा उच्चार करणे असे नव्हे. ऐकणाऱ्याच्या मनात काही एक निश्चित ज्ञान निर्माण करणे या परिणामाचा समावेशसुद्धा खरे बोलणे या कृतीत करावा लागतो. समोरच्या माणसास न कळणाऱ्या भाषेत जर मी त्याला शिव्या दिल्या तर उचित अर्थाने ती शिव्या देण्याची कृतीच नव्हे. माझ्या वाचिवीरतेचा परिणाम त्याच्यावर घडला तरच ती शिव्या देण्याची कृती होईल. म्हणून परिणामांना वगळून केवळ कृतींच्या स्वरूपावरून आपली अंतःप्रज्ञा त्यांची युक्तता अथवा अयुक्तता जाणू शकते हे मत स्वीकार्य नाही.

(इ) आणि तिसरे असे की, कोणतीही कृती जर उद्दिष्टांसाठीच असते तर तिची उद्दिष्टे, म्हणजेच अपेक्षित परिणाम, लक्षात न घेता कृतीला युक्त अथवा अयुक्त म्हणण्यात शहाणपणा तो काय आहे? उद्दिष्टांच्या पूर्तीसाठी असणे हे कृतीचे सारसर्वस्व होय. अपेक्षित परिणाम हा कृतींचा जणू आत्माच होय. जी उद्दिष्टांना अनुसरणारी नसते ती कृतीच नव्हे. कृतीतून तिचे अपेक्षित परिणाम वगळल्यावर जी शिल्लक राहील ती नुसती शरीरचेष्टा होईल. तिच्या बाबतीत नैतिक युक्तता अथवा अयुक्तता संभवतच नाही.

४ ईश्वरमूलक नीतिशास्त्र :

कर्तव्यवादी नीतिमीमांसेचे ईश्वरमूलक नीतिशास्त्र (theological ethics) हे एक चांगले उदाहरण होऊ शकते. मी काय करावे अथवा नीतीचे आचरण कोणते या प्रश्नांचे उत्तर ' ईश्वरी आज्ञेच्या अनुसार कृती करीत जा, नीतीच्या बाबतीत ईश्वरी आज्ञाच प्रमाण होय, तुझ्या कृतीचे परिणाम काय होतील याचा किंचितही विचार करण्याचे तुला कारण नाही ' असे देता येईल. अर्थात हे उत्तर अगदी सुटसुटीत आहे आणि त्यात जर काही अडचणी नसत्या तर नीतिशास्त्र ही अगदी सोपी गोष्ट झाली असती. पण अडचणी आहेत.

(अ) पहिली अडचण अशी की, ईश्वर आहे कशावरून आणि असल्यास माणसास काही नीतिनियम घालून द्यावे याविषयी त्याला आस्था आहे हे तरी कशावरून? पण ही अडचण फार ताणू नये. कारण ईश्वराच्या अस्तित्वाची सिद्धी आणि त्याच्या स्वरूपाविषयी काही निश्चय या एवढ्या गुंतागुंतीच्या गोष्टी आहेत की, त्यांविषयी काही निर्णय करून मग नीतिशास्त्राच्या विचारास सुरवात करणे ही अशक्यप्राय गोष्ट आहे. म्हणून आपण असे म्हणू की, जे ईश्वराचे अस्तित्व मानतात आणि माणसाने आपले वर्तन कसे ठेवावे या संबंधात ईश्वराच्या काही आज्ञा असणारच हे ज्यांना पटते त्यांच्यासाठी हे नीतिशास्त्र प्रस्तुत ठरेल.

(आ) पण दुसरा प्रश्न असा विचारता येईल की, ईश्वरी आज्ञा मला समजतील कशा, माणसाला त्या समजण्याची रीत कोणती आहे? सामान्यतः याचे उत्तर असे देण्यात येते : बायबल, कुराण, यासारख्या धर्मग्रंथांतून ईश्वराने आपल्या आज्ञा प्रकट केल्या आहेत. पण निरनिराळ्या धर्मग्रंथांत प्रकट झालेल्या आज्ञांमध्ये विरोध येतो या कारणामुळे म्हणा अथवा अन्य कारणामुळे म्हणा, धर्मग्रंथातील आज्ञा ईश्वरीय नाहीत असे ज्यांना वाटते, त्यांनाही काही दिलासा देता येईल. तो असा : ईश्वराचे अस्तित्व आणि काही एक स्वरूप मान्य केल्यावर आपली नैसर्गिक बुद्धी वापरून ईश्वराच्या आज्ञा कोणत्या आहेत हे स्वतःशी नीट ठरवून स्वतःपुरते नीतीचे मानदंड निश्चित करता येतील.

(इ) तरीही असा प्रश्न विचारता येईल की ईश्वराच्या आज्ञा मी का म्हणून मानाव्यात ? मी त्यांचा अव्हेर का करू नये ? ईश्वराच्या आज्ञेचे पालन करण्याचे बंधन माझ्यावर कसे काय येऊन पडते ? या प्रश्नास यहुदी, खिस्ती अथवा इस्लामी धर्माच्या अनुयायांकडून असे उत्तर दिले जाते की, ईश्वर माझा निर्माणकर्ता आहे म्हणून त्या आज्ञा पाळणे हे माझ्यावर बंधनकारक आहे. हे उत्तर पटणारे नाही. निर्माणकर्ता असणे आणि निर्मात्याच्या आज्ञांचे पालन करणे यांना जोडणारा, जो ' *म्हणून* ' याने व्यक्त होईल असा, काही तार्किक संबंध दिसत नाही. यावर कदाचित असे म्हटले जाईल की, ज्याने मला निर्माण केले त्याच्या आज्ञांचा अव्हेर करणे हे कृतघ्नपणाचे होईल. पण असे म्हणण्यात दोन गोष्टी गृहीत धरल्या आहेत. (क) पहिली म्हणजे मला अस्तित्वात आणण्यात आले ही माझ्या दृष्टीने फार चांगली घटना घडली, माझ्या हिताची गोष्ट झाली. पण हे अमान्य करणाऱ्या पुष्कळ व्यक्ती असतात. मी जन्माला आलो नसतो तर बरे झाले असते असे म्हणताना पुष्कळ माणसे आढळतात. ' ज्या दिवशी मी जन्माला आलो तो दिवस शापित होवो ' अशी वाक्ये बायबलमध्येही आहेत. म्हणून मला जन्माला घातले हे माझ्यावर थोर उपकार झाले असे गृहीत धरणे चूक आहे. (ख) दुसरे असे गृहीत धरण्यात आले आहे की, निर्मात्याचे उपकार विसरून मी कृतघ्न होऊ नये. आता, ' कृतघ्न होऊ नये ' हा नैतिक दंडक आहे. तो शाबित कसा करावयाचा ? तो दंडक ही ईश्वरी आज्ञा आहे असे म्हणून तो शाबित होणार नाही. कारण, ईश्वरी आज्ञांचे नैतिक प्रामाण्य सिद्ध कसे करावयाचे याच प्रश्नाची आपण चर्चा करीत आहो. ईश्वरी आज्ञा बंधक ठरल्यावर निर्मात्याशी कृतघ्न होऊ नये हे ठरणार आणि निर्मात्याशी कृतघ्न होऊ नये हा नैतिक नियम प्रमाण मानल्यावर ईश्वरी आज्ञांचे बंधकत्व शाबित होणार, यात परस्पराश्रय हा तर्कदोष आहे. भारतात जी धार्मिक मते निर्माण झाली त्यांमध्ये ईश्वराने मानवी आत्म्यास निर्माण केले असे मानलेले नाही. जसे ईश्वरास कोणी निर्माण केले नाही तसे मलाही कोणी निर्माण केले नाही. मी आहे; नेहमीच होतो. अशा परिस्थितीत ईश्वर माझा निर्माणकर्ता म्हणून मी त्याच्या आज्ञा पाळाव्यात असा युक्तिवाद भारतीय धर्मपरंपरेतून केला जाणार नाही.

(ई) पण दुसरा एक युक्तिवाद करता येतो. अनेकदा केला गेला आहे. ईश्वराच्या इच्छेप्रमाणे माणसाने आपले वर्तन ठेवावयाचे किंवा त्याच्या आज्ञा पाळावयाच्या त्या अशाकरता की, त्या नीतीला धरूनच असतात, असे म्हटले जाते. पण असे म्हटल्यास ईश्वरमूलक नीतिशास्त्र समूलच उद्ध्वस्त होते. कारण, प्रश्न असा उपस्थित करता येतो : आचरणाचे नियम नीतीला धरून असतात म्हणून ईश्वर त्यांना आज्ञापितो की, ईश्वराने आज्ञापिलेले असतात म्हणून ते नैतिक ठरतात ? या प्रश्नास जर असे उत्तर दिले की, ते नियम नीतीला धरून असतात, म्हणूनच केवळ ते पाळण्याची आज्ञा ईश्वर करतो तर त्यांची नैतिकता आधीच सिद्ध झालेली असते. ते पाळावेत अशी ईश्वराने आज्ञा केली काय किंवा न केली काय, ते नियम नैतिक म्हणून बंधनकारक राहणारच. मग ईश्वराच्या मध्यस्थीने नैतिक विचारात सोपेपणा तो कोणता आला ? लाघव (parsimony) हे तत्त्व लक्षात घेऊन ईश्वराला

गाळूनच आपण नीतीचा विचार करावा हे बरे. आता वरील प्रश्नास जर असे उत्तर दिले की केवळ ईश्वराने त्यांच्या पालनाची आज्ञा केली म्हणून ते नियम नैतिक ठरतात तर मूळ अडचण कायमच राहते. केवळ ईश्वराने आज्ञा केल्याने कोणत्याही नियमामध्ये नैतिकता कशी काय येईल ? समजा, जर ईश्वराने अशी आज्ञा केली की, सकाळी उठल्यावर समोर दिसेल त्या प्राण्यास हाल हाल करून ठार मारा तर तो नियम नैतिक होय असे काही कोणी म्हणणार नाही.

फार तर असे म्हटले जाईल की, ‘ ईश्वर अशा तऱ्हेची आज्ञा कदापि करणार नाही. ईश्वर म्हणजे अखिल मांगल्याचा ठेवा. चांगुलपणाची पराकाष्ठा म्हणजे ईश्वर. ईश्वर म्हणजे सर्व शुभ कामनांचे निधान. म्हणून जे अशुभ अथवा वाईट आहे त्याची तो इच्छा करणार नाही. प्राण्यांची पीडा ही निश्चितच अशुभ गोष्ट आहे. म्हणून तो अशी इच्छा करणार नाही की, प्राण्यांचे हाल व्हावेत. ‘ प्राण्यांना हाल हाल करून ठार मारा ’ अशी आज्ञा ईश्वर करणारच नाही.

असा युक्तिवाद केला तरी वर सांगितलेली उभयापत्ती (dilemma) शिल्लकच राहते. अमुक एक गोष्ट चांगली अथवा शुभ असते म्हणून ईश्वर तिची इच्छा करतो की, ईश्वराने इच्छा केल्यामुळे कोणतीही गोष्ट चांगली ठरते ? जर ईश्वराने इच्छा केल्यामुळे कृती अथवा वृत्ती शुभ ठरणार असतील तर क्रौर्य, दुःख इत्यादी गोष्टीही चांगल्या ठरण्याचा तार्किक संभव नेहमीच राहतो. उद्या ईश्वर कशाची इच्छा करेल हे आज सांगता येणार नाही. त्याच्या इच्छेला नियामक असे काहीच नाही. ती सर्वस्वी स्वतंत्र आहे. त्यामुळे जगात दुःखाचे वैपुल्य व्हावे, क्रौर्याचा थयथयाट सुरू व्हावा अशी ईश्वराने इच्छा केल्यास या गोष्टींनाही चांगल्या असे म्हणावे लागेल. तशी आपली तयारी होणार नाही. म्हणून चांगले अथवा युक्त या संकल्पना ईश्वराच्या इच्छेने ठरत नसून ईश्वराच्या इच्छेचे स्वरूप या संकल्पनांनी ठरते असे मानले पाहिजे.

असे मानले म्हणजे ईश्वरमूलक नीतिशास्त्र असिद्ध होते. ईश्वरमूलक नीतिशास्त्राचे म्हणणे असते की, ईश्वराची आज्ञा ही कृतीच्या युक्ततेची नियामक असते. पण आम्ही अशा निष्कर्षाला आलो की, युक्तता आणि चांगलेपणा यांसारख्या नैतिक संकल्पना ईश्वराच्या स्वरूपाच्या नियामक आहेत. जे चांगले आहे त्याचीच ईश्वर इच्छा करेल आणि जे युक्त आहे ते करण्याचीच ईश्वर आज्ञा करील.

म्हणून ईश्वराला बाजूला ठेवूनच कोणती कृती युक्त आणि कोणती अयुक्त याचा विचार स्वतंत्रपणे, म्हणजे नीतीला स्वायत्त (autonomous) मानून केला पाहिजे. तसा तो कान्टने केला.

काण्टचे नीतिशास्त्र :

(अ) सत्संकल्प : कर्तव्यवादी नीतिशास्त्राची अभिजात स्वरूपाची मांडणी इमॅन्युएल काण्ट (१७२४–१८०४) या जर्मन तत्त्वचिंतकाने केली आहे. नीतिशास्त्रात कितीही नवीन नवीन मते आली तरी त्यातील कोणत्याही मताला काण्टने सांगितलेल्या नैतिक उपपत्तीची उपेक्षा करून चालणार नाही. शाश्वत स्वरूपाचा असा काही नैतिक विचार काण्टच्या नीतिशास्त्रामध्ये निश्चितपणे आहे. कर्तव्यवादी नीतिविचारकांमध्ये तो नेहमीच अग्रगण्य राहील. पण Grundlegung zur Metaphysik Der Sitten Groundwork of the Metaphysic of Morals नैतिक तत्त्वांची आधारभूमी)— या त्याच्या पुस्तकाची सुरुवात तो प्राप्तव्याच्या संकल्पनेपासून करतो. कर्तव्यरत असणे हेच परमप्राप्तव्य होय अशा तऱ्हेचा त्याचा अंतिम निष्कर्ष आहे. आपण असे समजू की, वरील पुस्तकास आरंभ करण्यापूर्वी त्याने स्वतःस असा प्रश्न विचारला की, जिला निःसंदेहपणे नेहमीच चांगले म्हणता येईल, संदर्भ कोणताही असला आणि पुढील परिणाम काहीही झाले तरी जिला चांगलेच म्हणता येईल अशी गोष्ट कोणती आहे ? कोणती गोष्ट अशी आहे की जी प्राप्त झाल्यावर आणखी प्राप्तव्य असे काही उरतच नाही ? अमक्यासाठी म्हणून चांगली असे नव्हे तर जी स्वयमेव चांगली आहे, कोणत्याही परिस्थितीत चांगलीच ठरेल अशी गोष्ट कोणती आहे ? समजू या, मनात अशा तऱ्हेचे प्रश्न योजून त्यांचे उत्तर वर उल्लेख केलेल्या पुस्तकातील पहिल्याच वाक्यात त्याने दिलेले आहे. ते वाक्य असे :

या जगात अथवा जगाच्या बाहेरही, सत्संकल्पाशिवाय दुसरी कोणतीही गोष्ट अशी नाही की जिला विना-अट अथवा निरुपाधिकपणे चांगली म्हणावे. ‘ Nothing can be conceived in this world, or even out of it, which can be called good, without qualification, except a good will. ’

बुद्धीमत्ता, शक्ती, संपत्ती, कीर्ती, रूप, यौवन अशा कितीतरी गोष्टींना चांगले म्हणता येईल. पण त्यांचा चांगलेपणा सोपाधिक असतो. त्याला ‘ जर...तर ’ची मुरड असते. त्याला काही अट असते. बुद्धिमत्ता ही गोष्ट चांगली असते हे खरे. पण त्याला अट आहे. तिचा नीट उपयोग केला तरच ती चांगली ठरते. शक्तीसुद्धा चांगलीच गोष्ट आहे. पण दुर्बळांना छळण्यासाठी ती वापरली तर तिला चांगले म्हणता येणार नाही. संपत्ती, रूप इत्यादींच्या बाबतीतही हेच म्हणणे सही सही लागू पडते. पण सत्संकल्पाचा चांगुलपणा अशा कोणत्याही बाह्य उपाधींवर अवलंबून नसतो. परिणाम काहीही झाले आणि इतर परिस्थिती कशीही असली तरी सत्संकल्पाला सदैव चांगलेच म्हणावे लागेल. एखाद्या रूप-तारुण्यवती स्त्रीच्या ठिकाणी सत्संकल्प आढळला अथवा जरा-जर्जर कुरूप स्त्रीच्या ठिकाणी तो प्रतीत झाला तरी एखाद्या स्वयंप्रकाश रत्नाच्या तेजाप्रमाणे त्याचा चांगुलपणा अविचलच राहतो. निसर्गाने दातृत्वात कद्रूपणा केला असेल तर एखाद्या व्यक्तीचा संकल्प हा नुसता संकल्पच राहील.

तो कृतीत परिणाम पावणार नाही. असे झाले तरी सत्संकल्पाची तेजाळता रतिमात्रही कमी होणार नाही.

सत्संकल्प आणि इच्छा : सत्संकल्प म्हणजे केवळ चांगली इच्छा नव्हे. इच्छा निराळी, संकल्प निराळा. सर्व माणसे सुखी होवोत (सर्वेऽत्र सुखिनः सन्तु।) अशी नुसती इच्छा करणे सोपे आहे. पण नुसती इच्छा म्हणजे संकल्प नव्हे. इच्छा सफल होण्यासाठी जे जे करावे लागेल आणि जे जे करणे शक्य आहे ते ते सर्व करण्याची मनापासूनची तयारी, किंबहुना ते ते करण्याचा आंतरिक प्रयत्न म्हणजे संकल्प होय. हिमालय पाहावा अशी इच्छा करणे ही एक गोष्ट आहे. आणि हिमालयावर प्रत्यक्ष जाण्याचा संकल्प करणे ही त्याहून भिन्न अशी दुसरी गोष्ट आहे. इच्छेचे रूपांतर कृतीत होईलच असे नाही. दरिद्री माणसाच्या मनोरथाप्रमाणे ती जागच्या जागी विरूनही जाईल. पण काही बाह्य अडथळा आला नाही तर संकल्पाची परिणती कृतीत होतेच. बाह्य अडथळे येऊ न देणे ही आपल्या स्वाधीनची गोष्ट नसल्याने काण्ट मानतो की खरा चांगुलपणा हा संकल्पाच्या ठिकाणीच राहतो.

मग प्रश्न उद्‌भवतो की, संकल्प (will) सत् कशामुळे ठरतो? सत्संकल्पाची नियामक गोष्ट कोणती? संकल्पात जे उद्दिष्ट अंतर्भूत असेल त्याच्या स्वरूपामुळे तो सत् अथवा चांगला ठरत नाही ही तर काण्टची अगदी मूळची भूमिका आहे. इतरांना सुख द्यावे असा माझा संकल्प असेल तर त्या उद्दिष्टामुळे तो चांगला ठरणार नाही. कारण अशा तऱ्हेचा चांगुलपणा हा आवश्यक (necessary) स्वरूपाचा नव्हे. तो बाह्य गोष्टींवर अवलंबून असल्यामुळे स्वप्रतिष्ठ नसतो. त्याचा चांगुलपणा अंतर्गत असावयास हवा. (कारण नीती स्वायत्त आहे.) म्हणून काण्टने म्हटले की, संकल्पाचा चांगुलपणा त्याच्यात अंतर्भूत असणाऱ्या प्रेरणेच्या स्वरूपामुळे ठरतो. ही प्रेरणा अनुकंपा करुणा अशांसारख्या नैसर्गिक प्रवृत्तींची असेल तरीसुद्धा त्यातून स्फुरणाऱ्या संकल्पाला नैतिक मूल्य नाही. कारण नैसर्गिक प्रवृत्ती या मानसशास्त्रीय नियमांवर अवलंबून असतात; माझ्यावर नव्हे. अनुकंपा मला वाटेल किंवा न वाटेल. ती माझ्या ठिकाणी नसल्यास ती मला अथवा आणखी कोणालाही मुद्दाम उत्पन्न करता येणार नाही. कर्तव्यप्रेरणा ही मात्र माझ्या ताब्यातील गोष्ट आहे. 'माझ्या ठिकाणी कर्तव्यबुद्धी नाही; मी काय करू?' असे कोणालाच म्हणता येणार नाही. म्हणून 'कर्तव्यासाठी कर्तव्य' या एकाच भावनेतून जो संकल्प प्रेरित होतो तोच सत्संकल्प होय. कर्तव्य हे करावयाचे ते कशासाठी करावयाचे या प्रश्नास उत्तर नाही. कारण अमक्यासाठी करावयाचे म्हटल्यास ती गोष्ट कर्तव्याची उपाधी ठरेल. आणि त्यामुळे कर्तव्याची कर्तव्यता नाहीशी होईल. कर्तव्य भावनेविषयी आदरबुद्धी (respect) आपल्या मनात असतेच. कर्तव्यासाठी कर्तव्य याचा अर्थ कर्तव्यविषयक या आदरबुद्धीच्या पोटी केलेले कर्तव्य असा होतो. केवळ कर्तव्यप्रेरणेतून मिळणारा आदेश निरुपाधिक असतो. तो फलनिरपेक्ष अथवा निष्काम असतो. निरुपाधिक आदेशाच्या सिद्धान्ताने

कर्तव्याची ही फलनिरपेक्षता सांगितली जाते. हा काण्टचा निरुपाधिक आदेशाच्या सिद्धान्ताच्या अर्थाचा एक भाग आहे.

(आ) निरुपाधिक आदेश (The Categorical Imperative) : कर्तव्य हे कर्तव्यपूर्तीसाठीच करावयाचे म्हटले तरी अमुक अमुक कृती ही कर्तव्य होय हे ठरवावयाचे कसे हा प्रश्न राहतोच. त्यासाठी काण्टला नैतिक आचरणाचे परम तत्त्व (Supreme principle of morality) शोधून काढावयाचे होते. हे तत्त्व कृतीच्या परिणामांवर अवलंबून ठेवणे त्याला मान्य नव्हते. कृतींचे परिणाम म्हणजे ज्यांचा आपणांला प्रत्यक्ष अनुभव येतो अशा या जगात घडणाऱ्या गोष्टी–ज्याला इंग्रजीत empirical facts म्हणतात त्या. त्यांच्यातील संबंध केवळ ' ही गोष्ट आहे आणि ती आहे ' असा असतो. त्यांच्यामध्ये अनिवार्यता असलेली दृष्टोत्पत्तीस येत नाही. पण नीती-मध्ये अनिवार्यता आहे. काहीही होवो-आकाश कोसळो-जे माझे कर्तव्य आहे ते मी केलेच पाहिजे असे त्या अनिवार्यतेचे स्वरूप आहे. ही अनिवार्यता वस्तु-जातांमध्ये मिळणार नाही; अनुभवपूर्व संकल्पनांमध्येच मिळू शकेल अशी काण्टची धारणा होती. कृतीचे परिणाम हे आयत्त (Contingent) असतात, आवश्यक (necessary) नसतात. कृतीचे परिणाम म्हणजे भौतिक सृष्टीतील अमुक एक रचना अथवा दुसरी काही रचना. या भौतिक रचनेस अंगभूत चांगुलपणा अथवा वाईटपणा कोठून येणार ? दुसरे असे की, बाह्य जगता-तील फेरफार हे सर्वस्वी आपल्या हातात नसतात. आपला अधिकार कर्म करण्यापुरता असतो. (कर्मणि एव अधिकारः ।) कर्माच्या फलावर आपला अधिकार चालू शकत नाही. (मा फलेषु कदाचन ।) नीती ही कर्माच्या फलावर अवलंबून ठेविली तर ती स्वायत्त (autonomous) राहणार नाही. ती आयत्त (contingent) होईल. मग नीतीचे तत्त्व सार्वत्रिक आणि आवश्यक अथवा अनिवार्य होणार नाही. तसे झाल्यास नीतीचा सगळा अर्थच नाहीसा होऊन जाईल. म्हणून नीतीच्या तत्त्वाचा उगम माणसाच्या वास्तविक प्रकृतीत, म्हणजे त्याच्या विवेकशीलतेत शोधला पाहिजे. एकदा माणसाची विवेक-शीलता मान्य केल्यावर तिच्यातून नीतीचा स्रोत सहजतेने बाहेर आला पाहिजे, तरच नीती स्वायत्त ठरेल.

नीतीचे तत्त्व कृतीच्या परिणामांवर आधारित ठेवल्यास नीतीच्या निरुपाधिकतेस अथवा स्वायत्ततेस बाध येईल. म्हणून कृतीची कर्तव्यता त्या कृतीतच अंतर्भूत असलेल्या तत्त्वावरून ठरते असे काण्टने म्हटले. हे तत्त्व सांगण्यासाठी त्याने आचरणाचा पुढील नियम सांगितला : ' केव्हाही झाले तरी अशीच कृती करीत जा की, तिच्यामागील तत्त्व हे सार्वत्रिक हे नियम व्हावा अशी इच्छा तू करू शकशील. ' ' Always act on that maxim which you can will, at the same time, to be a law universal ' कृतीसंबंधीच्या या आदेशाला निरुपाधिक आदेश असे नाव आहे. त्याला ' नीतीचे परमतत्त्व ' असेही म्हणता येईल. कारण, त्या आदेशात कृतीचा अमुक एक नियम सांगितला आहे असे नसून तो नियम ठरवावा कसा याचे तत्त्व त्यात सांगितले आहे.

वरील निरुपाधिक आदेशाचा उदाहरणांनी खुलासा करू या. समजा, अडचणीत सापडल्यावर सुटका होण्यासाठी पुढे ते मोडण्याच्या बुद्धीने एखाद्यास काही वचन द्यावे काय असा प्रश्न उपस्थित झाला तर निरुपाधिक आदेशाच्या तत्त्वाप्रमाणे तसे वचन देऊ नये अथवा दिल्यास ते वचन पाळावे असे निघेल. कारण, वचन पाळण्याचे तत्त्वच सार्वत्रिक होऊ शकेल. दिलेले वचन मोडावे असा नियम करू गेल्यास वचने दिली-घेतली जाणार नाहीत. आणि मग अर्थात ती (नसलेली वचने) मोडताही येणार नाहीत. म्हणून वर सांगितलेल्या निरुपाधिक आदेशाच्या तत्त्वावरून वचन पाळावे हे कर्तव्य होय असे ठरते. चोरी का करू नये याची उपपत्तीही अशाच रीतीने देता येईल. जर प्रत्येकाने चोरी करावयाचे ठरविले तर स्वतःच्या मालकीची अशी वस्तू कोणी ठेवणारच नाही. तसे झाल्यास चोरी करणे ही गोष्ट अशक्य होऊन जाईल. खरे बोलावे असा आदेश त्या परम नीतितत्त्वातून निघतो. कारण, प्रत्येकाने प्रत्येक वेळी खोटे बोलल्यास खोटे बोलण्यात काही स्वारस्यच राहणार नाही. बहुतेक माणसे खरे बोलतात, म्हणून एखाद्याने खोटे बोलण्याने काही साधू शकते. खोटे बोलणे हे अपवादभूत आहे. तो सार्वत्रिक नियम होऊ शकणार नाही. खरे बोलणे हा मात्र सार्वत्रिक नियम होऊ शकतो. म्हणून तो नीतीचा आदेश होय.

दुसऱ्याने आपल्याशी जसे वागावे अशी तुझी इच्छा असते तसे तू दुसऱ्याशी वर्तन ठेव अशी एक धर्माज्ञा आहे. तिला सुवर्णनियम (golden rule) म्हणतात. तिचा अर्थ काण्टच्या या आदेशाशी मिळताजुळता आहे. विल ड्युरन्टने म्हटले आहे की, शेजाऱ्याचे आचरण ज्या तत्त्वाला धरून असावे अशी आपली इच्छा असते ते नीतीचे तत्त्व होय. महाभारतात म्हटले आहे, "जे आपणाला प्रतिकूल असते ते दुसऱ्याच्या बाबतीत योजू नये. थोडक्यात हाच धर्म होय. धर्माहून अन्य जे आचरण ते स्वैर होय." (अनुशासन ११३·८) तसेच असेही म्हटले आहे की, 'स्वतःच्या बाबतीत ज्याची इच्छा करशील तेच दुसऱ्याच्या बाबतीत चिंतीत जा' (शान्ति २५९·२१)

निरुपाधिक आदेशाची दुसरी मांडणी : कर्तव्यासाठी कर्तव्य ही भावना ज्याची प्रेरणा आहे आणि जो वर सांगितलेल्या नीतितत्त्वाला अनुसरून असतो तो संकल्प म्हणजे सत्संकल्प होय. नैतिक आचरणाचा जो नियम काण्टने येथे ठरविला तो स्वैर कल्पना-विलासातून नव्हे. त्याला वस्तुनिष्ठ (objective) आधार आहे. तो आधार मनुष्याच्या विवेकबुद्धीत आहे. जर माणूस केवळ विवेकशील एवढाच असता तर त्याचे सर्व संकल्प वरील वस्तुनिष्ठ नियमाला अनुसरून झाले असते. पण माणसात विवेकाबरोबर विकाराचाही अंश आहे. म्हणून जो वास्तविक वस्तुनिष्ठ नियम आहे तो आदेश या रूपाने मानवी बुद्धीला प्रतीत होतो. मानवी जगात नीती ही आदेश-रूपाने प्रवेश करते, हे लक्षात घेऊन दुसऱ्या एका तऱ्हेने निरुपाधिक आदेशाचे तत्त्व स्पष्ट करता येते. ती तऱ्हा अशी :

आदेश तीन प्रकारचे असतात. विशिष्ट उद्दिष्ट साधण्याची अपेक्षा आदेशाच्या बुद्धाशी असेल तर तो सोपाधिक आदेश (hypothetical imperative) होय. हा आदेशाचा पहिला प्रकार. ' सकाळी फिरावयास जा ' असा आदेश डॉक्टरांनी दिला तर तो सोपाधिक आदेश होय. कारण त्याचा खरा अर्थ असतो की, जर मला आरोग्य पाहिजे असेल तर मी सकाळी फिरावयास जावे. पण जर मला आरोग्याची फिकीर नसेल तर हा आदेश बंधनकारक नाही. म्हणून तो नैतिकही नव्हे. नीतीच्या आदेशात बंधकत्व (obligation) असते. कारण तो कोणतेही उद्दिष्ट प्राप्त करण्यासाठी नसतो. आदेशाच्या दुसऱ्या प्रकारास तो निश्चितार्थक आदेश (assertorical imperative) असे नाव देतो; या ठिकाणी उद्दिष्ट असते. पण त्याच्या बाबतीत ' जर ते असेल तर...' असे म्हणावे लागत नाही. ते उद्दिष्ट वस्तुतः आहे. सुख हे ते उद्दिष्ट होय. सर्व माणसांना साधारण असे ते उद्दिष्ट आहे. तेव्हा ' सुख मिळवावेस ' हा आदेश निश्चितार्थक आहे. माणसांना सुख पाहिजे असते आणि त्याच्यासाठी ती कृती करतात ही वस्तुस्थिती आहे. म्हणून या आदेशाच्या ठिकाणी आवश्यकता आणि बंधकत्व नाही म्हणून ' सुख प्राप्त करून घे ' हा आदेश नैतिक नव्हे. नीतीच्या आदेशात बंधकत्व असते. कारण तो कोणतेही उद्दिष्ट प्राप्त करण्यासाठी नसतो. आदेशाचा हा तिसरा प्रकार होय. तोच निरुपाधिक आदेश. कृतीत अनुस्यूत असणाऱ्या तत्त्वासाठीच ती करावी असा तो आदेश असतो. ते तत्त्व म्हणजे नियमाच्या नियमपणाचे अथवा सार्वत्रिकतेचे तत्त्व होय. काण्टने ते पुढीलप्रमाणे सांगितले आहे : अशा रीतीने कृती कर की, तुझ्या कृतीमागील तत्त्व जणू तुझ्या संकल्पामुळे निसर्गनियम बनणार आहे. Act as it the maxim of your action were to become, through your will, a general natural law.

(इ) *आक्षेप* : काण्टने सांगितलेल्या या निरुपाधिक आदेशाच्या सिद्धान्तावर, म्हणजे निरुपाधिक आदेशाच्या त्याने केलेल्या पहिल्या व दुसऱ्या मांडणीवर, काही आक्षेप घेतले जातात :

(क) काण्टने सांगितलेला नीतीचा नियम एक निषेधात्मक निकष म्हणून आचरणास लावता येईल. जे आचरण आत्मविसंगत असेल ते करू नये असा त्याचा अर्थ होईल. असा अर्थ केल्यास त्याचा उपयोग फारच मर्यादित होईल. नीतीचे सार्वभौम तत्त्व अशी पदवी त्यास देता येणार नाही. नीती केवळ निषेधात्मक असणार नाही. नीतीचा संबंध कृतीशी आहे. आणि कृती ही सर्जनात्मक असते. काय करू नये यासंबंधी नीतीने जसे सांगावे तसेच काय करावे हेही नीतीला सांगावे लागेल. नीतीला विधायक बाजू असली पाहिजे. जीवन कसे व्यतीत करावे हा भावरूप प्रश्न नीतिशास्त्राचाच आहे. काण्टच्या निरुपाधिक आदेशाने त्या प्रश्नाचे उत्तर मिळत नाही.

(ख) काण्टने सांगितलेले तत्त्व निव्वळ आकारिक (formal) आहे असा दुसरा एक आक्षेप आहे. या आकारिकतेचे दोन अर्थ होतात :

(१) त्याच्या तत्त्वाने नीतीचा आशय (matter) सांगितला जात नाही, पण नैतिक जीवनाला आशय हा असणारच ही गोष्ट काण्टने विचारात घेतलेली दिसत नाही. नैतिक जीवनाचा आशय काय असावा यासंबंधी या आदेशात मुग्धता आहे. नैतिक आचरण हे नियमानुसारी असावे म्हणजे ते सुसंगत असावे असा तो आदेश आहे. ठीक आहे. पण ते नियम कशाशी सुसंगत असावेत? नुसते एकमेकांशी सुसंगत असून कसे भागेल? प्रत्येक माणसाने जर ठरविले की, आपल्याला जी काय निसर्गाची विशेष प्रकारची देणगी असेल तिचा वापर करू नये. तिला तसेच गंजू द्यावे. तर हे तत्त्व सार्वत्रिक करता येईल. पण या तत्त्वानुसार जगणे हे नैतिक जीवन होणार नाही. कारण, नैतिक जीवनाचा जो काही आशय आपल्या मनात स्थिर झालेला असतो त्याच्याशी हे जगणे विसंगत ठरेल. नैतिक जीवनात सुसंगती पाहिजे हे खरे. पण ती जीवनाच्या आदर्शाशी म्हणजे आदर्शाच्या आशयाशी हवी. नुसते स्वतःशी सुसंगत असल्याने कोणतेही तत्त्व नैतिक ठरत नाही. प्रत्येक व्यक्तीने एकाच वेळी दोन लग्ने करावीत असे आचरणाचे तत्त्व सांगितल्यास ते स्वतःशी सुसंगत होऊ शकते. सकाळी झोपून उठल्यावर प्रत्येक जाणत्या, अव्यंग आणि सशक्त व्यक्तीने आपला डावा पाय जमिनीवर आपटावा असा नियम केल्यास तो सार्वत्रिक होऊ शकतो. पण त्यात नैतिकता अशी काहीच नाही. काण्टच्या निरुपाधिक आदेशाच्या तत्त्वात नैतिक जीवनाचा आशय लक्षात घेतला नाही म्हणून ते आकारिक आहे.

काण्टचे तत्त्व निषेधक आहे हा पहिला आक्षेप, आणि येथे आता दिलेल्या अर्थाने ते तत्त्व आकारिक आहे हा दुसरा आक्षेप, हे दोन्ही मूलतः एकच आहेत. एकाच आक्षेपाच्या दोन बाजू आम्ही वेगळ्या करून दाखविल्या आहेत. म्हणून काण्टचा पक्ष घेऊन त्या दोहोंना जे उत्तर देता येईल ते एकच आहे. उत्तर असेः

काण्टच्या तत्त्वावरील हा आक्षेप काण्टला संपूर्णपणे न्याय देत नाही. आचरणाच्या नियमात केवळ आत्मसंगती असावी असे काण्टला म्हणावयाचे नसावे. माणसांना इच्छा असतात, प्राप्तव्ये असतात ही गोष्ट काण्टने गृहीत धरलेली होती. निरुपाधिक आदेशाचा सिद्धान्त समजावून सांगण्यासाठी काण्टने जी चार उदाहरणे दिली आहेत त्यांतील चौथे असे आहेः एक सुस्थितीतील माणूस आपत्तीत सापडलेल्या एका माणसासंबंधी विचार करीत आहे—"मी जर त्याला त्याच्या आपत्तीत मदत केली नाही तर काय होईल?" आपत्तीत असलेल्या कोणालाही कोणी साहाय्य करू नये असा सार्वत्रिक स्वरूपाचा नियम करता येतो की काय ते आधी पाहिले पाहिजे. असा नियम करता येतो. तो अमलात आल्यास जगरहाटी चालूच राहील. तो नियम व्याघात-ग्रस्त नाही. जणू तो नियम प्रत्यक्षात आहे असे मानून आपण सुसंगतपणे विचार करू शकतो. पण कधीतरी असे प्रसंग येतील की, मला इतरांचे प्रेम आणि सहानुभूती हवी असे वाटेल म्हणून कोणीच कोणास मदत करू नये अशा नियमाचे ग्रहण माझी बुद्धी सुसंगतपणे करू शकत असली तरी तसा

संकल्प माझ्याने होणार नाही. त्या संकल्पाच्या अंतर्गत व्याघात आहे (तसा नियम करणे हे माझ्या मूलभूत मानवी प्रकृतीशी विसंगत होईल अशा आशयाचे काही तरी काण्टला येथे सांगावयाचे आहे.) तुझे प्राप्तव्य असे असावे की, इतरांनीही तसल्याच प्राप्तव्याची इच्छा केली तर तुला ते मान्य व्हावे असे काण्टला म्हणावयाचे आहे. म्हणून आपल्या आदेशात त्याने म्हटले, ‘ जे तत्त्व सार्वत्रिक व्हावे अशी तू इच्छा राखू शकतोस... ’ काण्टच्या दृष्टीपुढे इच्छारहित माणूस नाही. फक्त त्याची इच्छा विशुद्ध स्वरूपाची असावी इकडे तो अवधान देतो. माणसाची प्रवृत्ती अशी असते की, जी गोष्ट स्वतःच्या बाबतीत त्याला पसंत असते ती इतरांच्या बाबतीत नसते. तो स्वतःला अपवाद करू इच्छितो. यातच अनीतीचा उगम असतो. मी तिकिटाशिवाय प्रवास केला तर ते मला खपते. वावगे वाटत नाही. पण दुसऱ्याने तसे केले तर ते मला खुपू लागते. मी त्याचे वागणे अनैतिक आहे असे म्हणतो. रांकेत पुढे घुसून बसमध्ये मी जागा मिळविली तर माझी हरकत नसते; पण दुसऱ्याने तसे केले तर मी गहजब करतो. नोकरी मिळविण्यासाठी मी वशिला लावतो, पण दुसऱ्याने वशिल्याने नोकरी मिळविली तर मला त्याची अनैतिकता तीव्रतेने जाणवते. मी माझ्या नाकात बोटे घातली तर ते इतकेसे घाण वाटत नाही. पण दुसऱ्याने तसे केले तर बुरसेपणाची कमाल वाटते. काण्टचा आदेश असे सांगतो की, ज्या दृष्टीने मी दुसऱ्याच्या आचरणाकडे पाहतो त्याच निःपक्षपाती दृष्टीने माझ्याही आचरणाकडे पाहावे. नीतीचा नियम सार्वत्रिक असतो.

म्हणून असे समजावयाचे कारण नाही की, काण्टच्या मनःचक्षूंसमोर नैतिक जीवनाचे काही मानचित्र नाही. ते जीवन व्यक्तीच्या इच्छा शक्तीमधूनच उभे राहावयाचे आहे हे काण्टला माहीत आहे. मात्र इच्छेचे स्वरूप नैतिक राहावे म्हणून काण्टने सांगितले की, जी इच्छा तू तुझ्या बाबतींत करतोस ती इच्छा इतरांच्या बाबतीत करणे तुला शक्य असले पाहिजे.

(२) काण्टचा नीतिसिद्धान्त आकारिक आहे असे म्हणण्याचा दुसराही एक अर्थ होतो : आयुष्यातील विशिष्ट प्रसंगी मी काय करावे याविषयी काण्टने काही सांगितलेले नाही. तो फक्त असा एक अतिव्यापक नियम सांगतो की ज्यातून त्या त्या प्रसंगी मला मार्गदर्शक असे तत्त्व मी शोधून काढावे. पण खरी अडचण असते ती त्या परिस्थितीत उपयोगी पडेल अशा विशिष्ट नियमांची. विशिष्ट परिस्थितीत उपयोगी पडतील असे नियम काण्टने सांगितलेले नाहीत.

या आक्षेपालाही काण्टच्या बाजूने उत्तर देता येईल. तर्कशास्त्रात कोणती विशिष्ट अनुमाने युक्त आहेत हे सांगितले जाणार नाही; त्यांची युक्तता तपासण्याची काही सामान्य तत्त्वेच केवळ तर्कशास्त्रात सांगितलेली असतात. या अर्थाने तर्कशास्त्रही आकारिक आहे. इतर कुठलेही शास्त्र या अर्थाने आकारिकच असणार. नीतिशास्त्र म्हणजे नीतिसंहिता नव्हे

नीतिशास्त्रात नीतीची केवळ अंतिम तत्त्वे सांगितली जातील आणि म्हणून ते आकारिकही असेल. या अर्थाने काण्टचे नीतीचे तत्त्व आकारिक आहे. पण तो त्याचा दोष नसून गुण आहे.

(ग) काण्टचा नैतिक विचार कठोर (rigorous) आहे असाही एक आक्षेप आहे. हा कठोरपणा दोन रीतींनी सांगता येईल.

(१) दया, सहानुभूती वगैरे भावनांतून प्रेरणा मिळाल्याने कितीतरी कृती आपण करीत असतो. आई मुलासाठी कष्ट घेते ते अपत्यस्नेहामुळे. रस्त्यावर जखमी होऊन विव्हळत पडलेल्या व्यक्तीची करुणा येऊन एखादा पादचारी तिला दवाखान्यात पोहोचवितो. यासारख्या कृतींना काण्टच्या मताप्रमाणे नैतिक मूल्य नाही. केवळ कर्तव्य म्हणून या कृती केल्या गेल्या तरच काण्ट त्यांना युक्त कृती म्हणणार ही काण्टची खरी भूमिका मानली तर त्यात एक कठोरपणा, तामसीपणा, आणि कदाचित निरसपणा दिसून येतो. मानवी कोमल भावनांची त्यात उपेक्षा केलेली आहे.

पण खरोखर काण्टची भूमिका इतकी कठोर नसावी. मानवी करुण–कोमल भावनांना तो वर्ज्य मानतो असे नाही. त्याचे म्हणणे इतकेच दिसते की, या भावना असल्या तरी त्यांच्या जोडीला कर्तव्याविषयी आदर हीही भावना असावी. आणि ती भावना स्वतंत्रपणे सुद्धा कृतीस प्रेरणा देण्याइतकी समर्थ असावी. नैसर्गिक प्रेम आणि कर्तव्यबुद्धी या दोहोंनी मिळून एखाद्या कृतीस प्रेरणा मिळाली तर त्याला काण्टची हरकत होती असे नाही. कर्तव्य-बुद्धीवर अशा रीतीने भर देण्यात काण्टची चूकच झाली असे म्हणवत नाही. कारण, अशी शक्यता असते की, एखाद्या नैसर्गिक प्रेरणेच्या आपण इतके कह्यात जाऊ की, त्या कृतीच्या इतर काही अंगांकडे आपले दुर्लक्ष होईल. मूलतः अपत्यप्रेम ही रमणीय भावना आहे. त्या भावनेत आक्षेपार्ह तर काहीच नाही. पण आपल्या अपत्यावरील प्रेमातिरेकाने एखादी आई शेजाऱ्याच्या मुलावर अन्याय करण्याची शक्यता असते. पण अपत्यप्रेमाबरो-बरच तिची कर्तव्यबुद्धीही जागृत असेल तर हा अन्याय टळू शकेल. शिवाय असे की कर्तव्यबुद्धीकडून पोषण मिळालेली अपत्य–स्नेहासारखी भावना अधिक हृदयंगम होते. जर आईने असे म्हटले की 'या इवल्याशा जीवाचे पालन-पोषण मी केले नाही तर दुसरे कोण करेल?' तर त्या भावनेचे अपील अधिक आहे. आणखी एक मुद्दा असा की, कर्तव्याविषयीची आदरभावना हीही एक सुभग आणि सुकुमार अशी मानवी भावनाच आहे. तिलाही अंगभूत सौंदर्य आहे. काण्टने म्हटले आहे, "दोन गोष्टींमुळे माझे मन आश्चर्याच्या भावनेने भरून येते; एक म्हणजे मस्तकांवरील तारकांकित आकाश आणि दुसरी म्हणजे अंतःकरणातील नीतीचा नियम" तेव्हा कर्तव्यभावनेने कृती करणे म्हणजे रुक्षपणे कृती करणे असे समीकरण होऊ नये.

(२) काण्टचा नैतिक विचार कठोर आहे याचा दुसरा एक अर्थ असा की, नैतिक नियमांना अपवाद असतात असे तो मानू शकत नाही. सामान्य माणसाला यात कठोरपणा वाटेल. नियम माणसांकरता असतात, म्हणून माणूस नियमांकरता नसतो असे तो म्हणेल.

आपण नियमास जे अपवाद करतो ते परिणामांकडे लक्ष देऊन. खरे बोलावे हा नीतिनियम सर्वसाधारण माणूस मानतो. पण खरे बोलण्याचे परिणाम जर फारच भेसूर होणार आहेत असे त्याला वाटले तर तो खरे बोलावे या नियमाला काही अपवाद करील. संसर्गजन्य रोगाने आजारी असलेल्या मित्राने चहा देऊ केला आणि तो रोग मला होईल या भीतीने मला तो चहा नाकारावयाचा असेल तर खरे ते सांगून मोकळे व्हावे हे बरोबर नाही, काही तरी खोटे सांगून वेळ मारून न्यावी हेच योग्य वाटते. पण अशा तऱ्हेचा अपवाद काण्टच्या उपपत्तीत बसू शकतो काय ?

त्याने सांगितलेल्या निरुपाधिक आदेशाच्या तत्त्वाचा आपण काय अर्थ घेतो यावर ते अवलंबून राहील. एक अर्थ असा होईल की, जी कृती करावी असे मला वाटते त्या सामान्य प्रकारची कृती दुसऱ्या कोणीही करावी अशी इच्छा मी करू शकलो तर माझी कृती युक्त होय आणि मी अशी इच्छा मी करू शकत नसेन तर माझी कृती युक्त नाही. असा व्यापक अर्थ घेतल्यास नियमास अपवाद सहन होणार नाही सर्वांनी नेहमी खोटे बोलावे अशी इच्छा मी करू शकत नाही. म्हणून एखाद्या विशिष्ट प्रसंगी 'खोटे बोलू नये' या नियमास अपवाद करून जर मी खोटे बोलेन तर काण्टच्या सूत्राप्रमाणे माझी कृती अनैतिक ठरलीच पाहिजे असे होईल. पण कृतीचे सामान्यीकरण निरनिराळ्या पातळींवर होते हे लक्षात घेतले तर दुसराही एक अर्थ घेता येईल. "मी या प्रसंगी खोटे बोलू इच्छितो. इतरांनी सर्वच प्रसंगी खोटे बोलावे अशी इच्छा मी करूं शकतो काय ?" असा प्रश्न स्वतःस न विचारता "माझ्या या आजारी मित्रास मानसिक यातना न व्हाव्यात म्हणून या प्रसंगी त्याला काहीतरी खोटे सांगून वेळ मारून न्यावी असे मी इच्छितो. नेमक्या असल्याच प्रसंगी इतरांनी खोटे बोलावे अशी इच्छा मी करू शकतो काय ?" असा प्रश्न मी स्वतःस विचारल्यास त्याचे उत्तर 'होय' असे येईल. अशा रीतीने कृतीचे सामान्यीकरण केल्यास जो नीतीचा नियम मिळेल त्याला अपवाद करण्याची गरज नैतिक जीवनात भासणार नाही. म्हणून काण्टच्या नीतिमीमांसेत अपवादास स्थान नाही असा आक्षेप उरणार नाही.

सायकल डाव्या बाजूने चालवावी हा नियम मला मान्य आहे. अर्थात् सर्वांनी नेहमीच डाव्या बाजूने सायकल चालवावी अशी मी इच्छा करतो. पण समजा मध्यरात्री शहरातील निर्मनुष्य चौकात थोडे अंतर वाचविण्यासाठी उजव्या बाजूने सायकल वळवावी असे मला एखाद्या प्रसंगी वाटले तर मी स्वतःस कसा प्रश्न विचारावयाचा ? "इतरांनी उजव्या बाजूने सायकल वळवणे मला चालेल काय ?" असा सामान्य स्वरूपाचा प्रश्न विचारता येईल किंवा "मी आता ज्या विशिष्ट परिस्थितीत (मध्यरात्र, निर्मनुष्य रस्ता वगैरे) आहे त्याच नेमक्या परिस्थितीत इतर व्यक्तीने सायकल उजव्या बाजूने वळवावी अशी इच्छा करू शकतो काय ?" असा विशिष्ट स्वरूपाचा प्रश्नही विचारता येईल. या दुसऱ्या रीतीने प्रश्न विचारल्यास नियमास अपवाद करण्याचा प्रसंग येणार नाही. कारण

अपवाद हाही एक नियम होऊन बसतो. उष्णतेने पदार्थ प्रसरण पावतात हाही नियम आहे. आणि शून्य (सेंटिग्रेड) अंश ते चार (सेंटिग्रेड) अंशपर्यंत पाणी हा पदार्थ तापत असताना आकुंचन पावतो हाही नियम आहे.

विचाराचा आणखीही एक मुद्दा आहे. ज्या विशिष्ट परिस्थितीत मी आहे नेमकी तसलीच परिस्थिती परत माझ्या अथवा इतर कुणाच्या वाट्याला येईल असे नाही. परिस्थितीची विशिष्टता इतक्या पराकाष्ठेची घेतल्यावर ' सार्वत्रिक नियम ' या संकल्पनेला अर्थ उरत नाही. जे घडते ते एकदाच घडते, असे असेल तर त्याविषयी नियम तो काय सांगावयाचा ? अशा रीतीने परिस्थिती अत्यंत विशिष्ट स्वरूपात लक्षात घेतली, आणि नियम व त्याचा अपवाद यांचा संभवच नाहीसा केला तरी ' याच परिस्थितीत दुसऱ्या कोणीही माझ्यासारखीच कृती करावी अशी इच्छा मी करू शकतो काय ? ' हा काण्टचा प्रश्न विचारता येईल. माझ्या विशिष्ट परिस्थितीत दुसरी एखादी व्यक्ती असती तर तिने जसे वागावे अशी मी इच्छा करू शकेन तसे मी वागावे " असा काण्टच्या आदेशाच्या अर्थ घेता येईल. हा अर्थ घेतल्यास नियमास अपवाद करण्याचा प्रश्नच येणार नाही. कारण, सर्व दृष्टींनी अगदी सारखी परिस्थिती ही दुसऱ्याच्या बाबतीत कधीच येणार नाही. प्रत्येक कृती ही निराळी राहील. ती कोणत्याही वर्गात बसणार नाही. असा अर्थ घेतला तरी काण्टच्या तत्त्वाला काही महत्त्व नाही असे होणार नांही. एक फारच महत्त्वाची गोष्ट त्या तत्त्वाने सांगितली जाते. ती म्हणजे कृतीची नैतिकता ठरवताना तिच्याकडे वैयक्तिक दृष्टिकोणातून अथवा अहंकाराच्या माध्यमातून पाहिले जाऊ नये. स्वतःच्या कृतीकडे सहसा आपण वैयक्तिक आसक्तीच्या बुद्धीने पाहतो. ती कृती **माझी** असते. माझ्या सर्व भावविश्वात ती गुरफटलेली असते. वैयक्तिक अहंकार आणि रागलोभ इत्यादी विकार बाजूस ठेवून जी कृती युक्त दिसते तेवढीच युक्त होय असाही काण्टच्या म्हणण्याचा अर्थ होऊ शकतो. तसा तो केल्यास काण्टच्या नियमास अपवाद नाहीत हा आक्षेप राहणार नाही. काण्ट इतकेच म्हणेल की, अपवाद करावयाचे ते वैयक्तिक सोयीसाठी असू नयेत. नैतिक दृष्टिकोण हा विश्वतोमुख अथवा अहंकारविरहित असावा एवढेच काण्टचे सांगणे आहे. आंधळेपणाने नियमपालन करावे असे त्याचे म्हणणे नसावे. नैतिक दृष्टिकोण हा व्यक्तिनिरपेक्ष असला पाहिजे हा त्याचा आग्रह आहे.

(ई) निरुपाधिक आदेशाच्या मांडणीच्या आणखी काही रीती : वरील परिच्छेदात आक्षेप घेऊन उत्तरे दिली ती निरुपाधिक आदेशाची काण्टने केलेली पहिली आणि दुसरी मांडणी समोर ठेवून. त्यात संकल्पाचे सार्वत्रीकरण (universalisation) हा महत्त्वाचा भाग होता. पण निरुपाधिक आदेशाची आणखीही दोन रीतींनी काण्टने मांडणी केली आहे. काण्टच्या म्हणण्याप्रमाणे, या आणखी दोन रीतींनी मांडणी करीत असताना तो निरुपाधिक आदेशाचे तत्त्व केवळ दुसऱ्या शब्दांत सांगत आहे. अथवा वर वर्णन केलेल्या तत्त्वापासून निष्पन्न होणारी विधाने तो करीत आहे. बहुसंख्य विचारवंतांना

त्याचे हे म्हणणे मान्य नाही. जी तत्वे खाली आम्ही सांगणार आहोत ती स्वतंत्रपणे प्रमाण असतील, पण मूळच्या तत्त्वांपासून ती निष्पन्न होत नाहीत असे बहुतेकांचे मत आहे. त्यांचे हे मत होण्याचे कारण दिसते की, संकल्पाला उद्दिष्ट असले पाहिजे हे काण्टने गृहीत धरलेले होते असे ते लक्षात घेत नाहीत. निरुपाधिक आदेशाच्या तत्त्वाचे कथन आणखी दोन रीतीनी काण्टने केलेले आहे. त्यांची मांडणी खाली केली आहे.

(क) 'मनुष्य व्यक्तीला, मग ती स्वतः तू असो वा इतर कोणीही असो, केवळ साधन म्हणून न वागविता ती एक साध्यमूल्य आहे या दृष्टीने तुझे आचरण असू दे'. (Treat humanity, whether in thine own person or in the person of somebody else, always as an end and never merely as a means.) प्रथम दोन रीतींनी सांगितलेल्या निरुपाधिक आदेशाहून हा आदेश भिन्न दिसतो. काण्ट मात्र म्हणतो की, त्या पहिल्या आदेशाची ही केवळ फेरमांडणी आहे. त्या दोहोंचा संबंध लावावयाचा झाला तर असा लावता येईल. माझी स्वतःची कृती आणि इतरांची कृती यांकडे सहसा मी भिन्न दृष्टींनी पाहतो. याचाच अर्थ असा की, दुसऱ्या व्यक्तीकडे आपण साधन या दृष्टीने पाहतो. महत्त्व जे काही आहे ते आपल्याला. काण्टचा पहिला आदेश या वैयक्तिक दृष्टिकोणावर प्रहार करावयास सांगतो. दुसऱ्या व्यक्तीला सुद्धा साध्यमूल्य आहे असे सांगितल्याने पहिल्या आदेशातील आशयच दुसऱ्या तऱ्हेने परत सांगितला जातो असे म्हणता येईल. कारण परिणामतः आपण असे सांगतो की, मी जितका आणि ज्या कारणाकरिता महत्त्वाचा आहे तितकीच दुसरी व्यक्तीही महत्त्वाची आहे, आणि त्याच कारणाकरिता महत्त्वाची आहे. ते कारण म्हणजे ती दुसरी व्यक्तीही साध्यमूल्य आहे.

प्रत्येक मानवी व्यक्ती हे साध्यमूल्य आहे याचा अर्थ असाही घेता येईल : माणसाशिवाय ज्या इतर गोष्टींना चांगल्या म्हटले जाते त्या कशासाठी चांगल्या आहेत असे विचारता येते. त्याला उत्तर म्हणून अखेर त्या सर्व गोष्टी माणसासाठी चांगल्या असतात असे सांगता येईल. पण माणसाचा चांगलेपणा (म्हणजे, सत्संकल्प) कशासाठी, माणसाने चांगले का असावे असे विचारता येत नाही. तो चांगलेपणा अंतिम आहे, निरुपाधिक आहे. सत्संकल्पाचा चांगलेपणा निरुपाधिक आहे हा काण्टचा विचार प्रत्येक मानवी व्यक्ती हे साध्यमूल्य आहे या रीतीनेही सांगता येईल.

(ख) निरुपाधिक आदेशाची चौथी मांडणी अशी आहे– 'साध्यमूल्यांच्या एका सुव्यवस्थित जगाचा स्वतःला एक घटक समजून तू आचरण करीत जा.' (Always act as a member of a kingdom of ends.) एक स्वतंत्र नीतितत्त्व म्हणून यास मान्यता देणे शक्य आहे. पण काण्टने प्रथम सांगितलेल्या निरुपाधिक आदेशाच्या तत्त्वाशी याचा संबंध कसा लावावयाचा ? एक रीत अशी शक्य आहे. परिपूर्ण नैतिक

जगात संघर्ष असता कामा नये. एका व्यक्तीची उद्दिष्टे आणि दुसऱ्या व्यक्तीची उद्दिष्टे यांच्यात विरोध येता कामा नये. साध्यमूल्यांचे सुव्यवस्थित जग (Kingdom of ends) याच्यातून हा अर्थ निघतो. जगात मी एकटाच नाही. आणखी अनेक व्यक्ती आहेत म्हणून माझ्या आचरणाची रीत अशी व्हावी की त्यांनाही ती मान्य व्हावी. असे न झाल्यास संघर्ष अटळ आहे. प्रथम सांगितलेल्या निरुपाधिक आदेशाची योजना याचसाठी आहे. मी अशी कृती करावी की, तिच्यामागील तत्त्व दुसऱ्यांनीही आचरण्यास माझा विरोध असू नये. हे परम-नीतितत्त्व प्रत्येकाने पाळल्यास संघर्ष येणार नाहीत. साध्यमूल्यांच्या म्हणजेच उद्दिष्टांच्या एका सुव्यवस्थित जगाची रचना होईल.

(उ) *निरुपाधिक चांगलेपणा आणि संपूर्ण कल्याण :* नीती केवळ आदेश देते, कर्तव्य करावयास सांगते असे जरी कान्टने म्हटले असले तरी त्याचा अर्थ असा नव्हे की परिपूर्ण जीवन म्हणजे सद्‌गुणाच्या दिशेने अन्तहीन वाटचाल असे तो मानतो. जीवनाच्या परिपूर्तीमध्ये आणखीही काही आहे याविषयी त्याचे मन द्विधा नाही. माणसाने कोणती गोष्ट मिळविण्यासाठी प्रयत्नशील राहावयाचे या प्रश्नास त्याचे उत्तर सत्संकल्पाची कमाई करण्यासाठी आपण झटत राहावे असे आहे. ती एकच गोष्ट अशी आहे की ती सर्वथा चांगली आहे, अंतर्बाह्य चांगली आहे. नेहमीच चांगली आहे. म्हणून इतर कशाचीही फिकीर न करता आपला संकल्प शुद्ध कसा होईल, अधिकाधिक सात्त्वीक कसा होईल, म्हणजेच आपल्यातील भलाई कशी वाढेल इकडे अवधान दिले पाहिजे. सुख हे चांगले खरे. पण त्याच्या चांगलेपणात अट आहे. सत्संकल्पाशी सुसंगत असेल तरच सुख चांगले. सत्संकल्पाची उपाधी त्याच्या चांगलेपणास अवश्य आहे. दुर्जनास सुख मिळाले तर ते चांगले नव्हे. ती भयानक गोष्ट आहे. पण सत्संकल्पाच्या सांगाती आणखी काही असले अथवा नसले तरी तो चांगलाच असतो. त्याचा चांगलेपणा निरुपाधिक आहे. हे सर्व जरी खरे असले, म्हणजे सत्संकल्प हा निरुपाधिकपणे चांगला असला तरी संपूर्ण मानवी कल्याणाचा (complete good चा) जो काही विचार आपण करू शकतो त्यात सद्‌गुणाबरोबर सुखाचाही समावेश आहे असे तो मानतो. सद्‌गुणी आणि सुखी जीवन हे संपूर्ण कल्याण होय. पण नीतीचा आदेश सुखाचा पाठलाग करा असा नाही, सद्‌गुणशील बना, सत्संकल्पवान व्हा असा आहे. सत्संकल्प म्हणजे संपूर्ण कल्याण नव्हे, पण निरुपाधिकपणे चांगली असलेली तेवढी एकच गोष्ट आहे. नीतीच्या आचारामध्ये केवळ सत्संकल्पच येतो. सुख किंवा अन्य काही गोष्ट नीतीचे लक्ष्य असावे असे म्हटल्यास ती गोष्ट आपल्या स्वाधीनची नसते. म्हणून तसे सांगणारी नीती परायत्त होईल. पण नीती तर स्वायत्त आहे.

(ऊ) *आत्मस्वातंत्र्य :* नीती स्वायत्त आहे या तिच्या स्वरूपात आत्मस्वातंत्र्याची हमी आहे. आपल्या अंतर्यामी नैतिक प्रेरणा आहे. ती प्रेरणा म्हणजे आपली स्वाभाविक प्रवृत्ती नव्हे. सुखाची ओढ अथवा अनुकंपा यांसारख्या स्वाभाविक प्रवृत्तींवर नीती आधारली तर ती परायत्त होईल. सभागृहास आग लावली तर इतर कोणाचा विचार न

करता, आपला जीव वाचविण्यासाठी मिळेल त्या मार्गाने बाहेर पळून जावे अशी आपली स्वाभाविक प्रवृत्ती होईल. पण नैतिक प्रेरणा इतरांचाही काही विचार करावयास सांगेल. प्रवृत्ती निसर्गनियमांनी नियत झालेली असते. पण नैतिक प्रेरणा स्वाभाविक प्रवृत्तीवर विजय मिळवू पाहते. ी आत्मस्वातंत्र्याची द्योतक आहे. नीती स्वायत्त आहे, याचा अर्थ नीतीचा आदेश अन्य कशाने निर्धारित होत नाही, नैतिक प्रेरणेच्या स्वरूपानेच तो ठरतो, असा होतो. नैतिक प्रेरणा ही कर्तव्याची प्रेरणा होय. अमुक एक गोष्ट कर्तव्य असेल तर ती करणे माझ्या स्वाधीन असले पाहिजे. ought implies can (–तव्यता ही शक्यतेला अनुलक्षित करते) हे काण्टचे एक प्रसिद्ध वाक्य आहे. जे मी करू शकत नाही (उदा. कोपराला लावलेला गूळ चाटू शकत नाही) ते माझे कर्तव्य असणारच नाही आणि जे काही कर्तव्य असेल ते करणे मला शक्य असले पाहिजे, ते करण्यास मी स्वतंत्र असलो पाहिजे. कर्तव्याचे **बंधकत्व** हे आत्म्याचे **स्वातंत्र्य** होय. कारण त्याने ते स्वीकारलेले असते. प्रसंगी प्रवृत्तीला विरोध करूनही स्वीकारलेले असते. नीतीमध्ये आत्म्याचे स्वातंत्र्य गृहीत आहे.

(ऋ) *अनुभवातीत आत्मा आणि ईश्वर* : नीतीला आधारभूत असलेल्या या आत्म्याचे आपणांस साक्षात् ज्ञान होत नाही. जो हर्षाने उल्हसित होतो आणि खेदाने म्लान होतो, स्तुतीने हुरळतो आणि अपमानाने घायाळ होतो तो अनुभवगोचर मी म्हणजे नैतिक स्वातंत्र्याचा आधार असलेला आत्मा नव्हे. हा अनुभवगोचर 'मी' इतर वस्तुजाताप्रमाणे निसर्गाच्या कार्यकारणसंबंधाच्या जाळ्यात सापडलेला असतो. पण स्वतंत्र असलेला आत्मा अनुभवाच्या अतीत (transcendent) आहे. काण्ट त्याला वास्तव आत्मा (noumenal self) असे संबोधतो. त्याचे साक्षात् ज्ञान होत नाही हे खरे. पण आपला नैतिक अनुभव – कर्तव्यतेची जाणीव – त्याच्या दिशेने खुणावीत असते.

आत्म्याचे अमरत्वही नैतिक अनुभवास सार्थक्य येण्यासाठी आवश्यक आहे असे काण्टचे म्हणणे आहे. नीतीची ओढ परिपूर्णतेसाठी असते. आणि मृत्युलोकातील या जीवनात परिपूर्ण दशा आपण अनुभवू असे वाटत नाही. म्हणून मृत्यूनंतरही मी अस्तित्वात राहीनच अशा तऱ्हेचा युक्तिवाद तो करतो. त्याला असाही युक्तिवाद करता आला असता : नैतिक मूल्यांना चिरंतनत्व आहे अशी प्रतीती येते. म्हणून चिरंतन नैतिक मूल्यांचा आश्रय जो आत्मा तोही चिरंतन असला पाहिजे.

आत्म्याचे स्वातंत्र्य आणि अमरत्व यांशिवाय नीतीला ईश्वराचे अस्तित्वही गृहीत धरावयास हवे असे काण्टने म्हटले आहे. सत्संकल्प म्हणजे सद्‌गुण हेच नीतीचे गन्तव्य आहे; साध्य आहे. नीती सुखाकडे झेप घेत नाही. सद्‌गुणाचे जर सुखाशी साहचर्य नसेल तर नीतीच्या अंतर्यामी काही असामंजस्य येईल. ते टाळण्यासाठी आपण असे गृहीत धरले पाहिजे की सद्‌गुणाचा सुखाशी संयोग ईश्वर घडवून आणतो. ईश्वराचे अस्तित्व, आत्म्याचे स्वातंत्र्य आणि त्याचे अमरत्व या तीन गोष्टी सिद्ध करता येणार नाहीत. पण त्या मानल्या-

शिवाय नीतिशास्त्राची उभारणी करता येणार नाही. म्हणून या तीहींना काण्ट नीतीची गृहीतके (postulates of morality) असे म्हणतो. गृहीतके म्हणजे अशी विधाने की जी अनुभवाच्या साहाय्याने खरी ठरविता येत नाहीत. अथवा जी अनुभवपूर्व-रीत्या (a priori) खरी असतात असेही नाही पण ज्यांचा स्वीकार केल्याने एखादी सुसंगत रचना निर्माण करता येते व जी अनुभवाने खोटी ठरविता येत नाहीत.

(क) *शुचि-संकल्प आणि सत्संकल्प* : कर्तव्यासाठी कर्तव्य या भावनेने केलेले निरुपाधिक आदेशाचे पालन म्हणजे सत्संकल्प होय. हा आदेश नैसर्गिक प्रवृत्तीला अनुकूल असेलच असे नाही. तो जेव्हा प्रतिकूल असतो तेव्हा आपल्यावर काही लादलेले आहे, कर्तव्याचे बंधन येऊन पडलेले आहे अशी जाणीव असते. असे घडते याचे कारण मनुष्य हा विवेक आणि विकार यांचे मिश्रण आहे हे होय. नीती म्हणजे माणसातील विवेकाचे स्फुरण होय. विवेक त्याला नीतीच्या मार्गावर नेऊ पाहतो तर विकार पुष्कळ वेळ त्याला उलट्या बाजूला खेचतो. या दोघांमध्ये जी ओढाताण होते ती आपणांस नीतीची बंधकता या स्वरूपात भासते. पण जर विकाराचा अंश कमी कमी होत अखेर नुसता विवेक उरला तर नीतीची बंधकता जाणवणार नाही. कर्तव्य ही संकल्पनाही अप्रस्तुत होईल. अशा व्यक्तीच्या हातून जे आचरण घडेल ते नीतीला विरोधी असणार नाही पण त्यात कर्तव्याची भावना नसल्याने त्या आचरणास नैतिकही म्हणता येणार नाही. अशा आचरणाचे प्रवर्तन करणाऱ्या संकल्पास सत्संकल्प म्हणता येणार नाही. काण्ट त्याला शुचि-संकल्प (Holy will) म्हणतो. ईश्वराच्या संकल्पाची जी काही कल्पना आपण करू ती शुचि-संकल्पाची असेल. नीतीच्या नियमाच्या ओझ्याने ईश्वर दबलेला असणार नाही. त्याची कृती शुभ असेल, नीतीला धरून असेल. पण ती सहज असेल. ती कृती त्याची लीला असेल. या लीलेच्या मागील संकल्प शुचि होय. तो सत्संकल्पाहून निराळा आहे.

आपल्या 'गीताई चिंतनिका' या ग्रंथात विनोबा भावे लिहितात, "कर्तव्यभावना आणि प्राप्तव्यभावना या दोन प्रेरक शक्ती माणसाकडून कर्म करवीत असतात. ज्ञानी पुरुषाकडून होणारा लोकसंग्रह या दोन्ही प्रेरणांनी वर्जित असतो. म्हणजे त्याचा तो स्वभावच असतो, त्याला त्याचे ओझे असत नाही." (गी. चिं. ३·२२) या ठिकाणी भारतीय परिभाषेत आणि गीतेच्या संदर्भात काण्टच्या 'शुचि-संकल्प' या संकल्पनेची नीटस मांडणी विनोबांनी केलेली आहे.

मुक्त पुरुषाच्या आचरणासंबंधी वेदान्ताची भूमिका 'निस्त्रैगुण्ये पथि विचरतां को विधिः को निषेधः।' (प्राकृतिक प्रवृत्तींच्या पलीकडे पोचलेल्या पुरुषास हे कर आणि हे करू नकोस अशी बंधने नसतात) अशी सांगितली जाते. तिचाही अर्थ हाच आहे.

कर्तव्यवादी नीतिमीमांसेचे विवेचन झाल्यावर पुढील तीन व चार या प्रकरणात प्राप्तव्यवादी नीतिमीमांसांची चिकित्सा करावयाची आहे. त्या नीतिमीमांसांमधून प्राप्तव्याच्या संकल्पनेतून कर्तव्यता निष्पन्न केली जाते.

३

प्राप्तव्यवादी नैतिक उपपत्ती : (१) सुखवाद

कोणती कृती करावी, नैतिक होण्यासाठी कृतीचे स्वरूप काय असावयास हवे या प्रश्नाला काण्टने कर्तव्यवादी (अथवा, नियमवादी) भूमिकेवरून उत्तर दिले. ते आपण पाहिले. पण नीतीचा प्रश्न अन्य रीतीनेही उपस्थित करता येतो. मला खरोखर काय हवे आहे, माझ्या कृतीचे उद्दिष्ट काय असावे, मी काय मिळवावे, माझे कल्याण कशात आहे किंवा माणसाचे प्राप्तव्य काय, अथवा जीवनाचे साफल्य कशात आहे अशा रीतींनीही तो प्रश्न मांडला जातो. प्राप्तव्य काय आहे ते ठरवून त्याच्या आधाराने कर्तव्याची उपपत्ती दिली जाते. जे काय प्राप्तव्य असेल ते अर्थात् स्वतः होऊन चांगले असणार. त्याला साध्यमूल्य आहे असे म्हणता येते. भारतीय परिभाषेत त्याला 'कल्याण' असे म्हणता येईल. ज्याने कल्याणाची प्राप्ती होईल ते कर्तव्य अशी भूमिका घेता येते. कर्तव्यतेचा उगम कल्याणाच्या संकल्पनेतून होतो असे मानून नीतिशास्त्राच्या ज्या रचना झाल्या त्यांना प्राप्तव्यवादी उपपत्ती (teleological theories) असे म्हणण्यात येते. प्राप्तव्यांमुळे कर्तव्यता ठरते; कर्तव्यता ही नीतिविचारातील आदिम संकल्पना नव्हे अशी या उपपत्तींची भूमिका असते.

१. सामान्य माणसाचा सुखवाद :

आपल्याकडील सर्व सामान्य व्यक्ती बऱ्याच वेळा असे म्हणताना आढळते की, 'आयुष्यात प्रत्येक जण सुखाच्याच मागे लागलेला असतो. आता हे खरे की प्रत्येकाची सुखाची कल्पना निराळी असते. कोणाला खाण्यापिण्यात सुख वाटेल, कोणाला ज्ञानसाधनेत ते मिळेल तर कोणाला ईश्वरभक्तीच्या उत्कटतेत सुखाची प्रतीती येईल. सुखाच्या कल्पना

याप्रमाणे भिन्न असल्या तरी सर्वांना सुख हवे असते हे कायमच राहते.' याच्याही पुढे जाऊन कधी असे म्हटले जाते की 'कोणाला भोगात सुख आढळते तर कोणाला ते त्यागात आहे असे वाटते.'

वास्तविक सुख हे एका भावनेचे नाव आहे. ती भावना आपल्या सर्वांच्या कमी-अधिक परिचयाची असते. मनात आधी काही तरी क्षोभ निर्माण झालेला असतो. त्याचे शमन होत असताना या भावनेची प्रचीती येत राहते. भुकेल्या माणसाची अवस्था क्षोभाची असते. त्या माणसास सुग्रास भोजन मिळाले तर त्या क्षोभाचे शमन होत राहते. हे होत असताना त्याला सुखाचा अनुभव येतो. हा अनुभव त्याला हवासा वाटतो. आणि तो तसाच पकडून ठेवावा असे त्याला वाटते. तो पकडला जात नाही, सुखाला ठाणबंद करता येत नाही ही गोष्ट निराळी. पण सुखाचे स्वरूप समजावून घेण्यासाठी आपण असे म्हणू शकतो की सुख म्हणजे अशी संवेदना अथवा भावना की जी आपणांस हवीशी वाटते (agreeable feeling) आणि जेव्हा असते तेव्हा जी टिकवून धरावी असे वाटते.

पण सामान्य माणूस जेव्हा 'प्रत्येकजण आयुष्यात सुखाचा पाठलाग करतो' असे म्हणतो तेव्हा 'सुख' याचा वर सांगितलेला अर्थ त्याच्या मनात नसतो. त्याला एवढेच म्हणावयाचे असते की, निरनिराळी माणसे वेगवेगळ्या गोष्टींचा हव्यास धरून असतात, आणि त्या त्या गोष्टी प्राप्त करून घेऊन आपण समाधानी होऊ असे त्यांना वाटते. सुख आणि समाधान हे शब्द तो समानार्थी वापरतो. हुतात्मा आत्मबलिदान करतो तेही स्वतःच्या सुखासाठीच असे म्हटले जाते. तेव्हा जिला कुरवाळत बसावे अशी एखादी तरल संवेदना असा 'सुख' याचा अर्थ नसतो. इष्ट गोष्टीच्या प्राप्तीने मिळणारे समाधान एवढाच त्याचा अर्थ असतो.

याचे तात्पर्य असे नाही की, माणसाला **केवळ** समाधान पाहिजे असते आणि इष्ट गोष्टीची प्राप्ती हे समाधान मिळविण्याचे साधन होय. त्याला 'येनकेन प्रकारेण' समाधान पाहिजे असते असे नाही. 'विशिष्टेन प्रकारेण' समाधान पाहिजे असते. म्हणजे इष्ट असलेली गोष्ट प्राप्त होऊन मिळणारे समाधानच पाहिजे असते. नुसत्या आशय-शून्य समाधानाची त्याची मागणी नसते.

समजा, एखाद्या विधवा स्त्रीचा एकुलता एक मुलगा आजारी आहे. ती देवळात जाते आणि कळवळून प्रार्थना करते, "देवा, मी दुःखी आहे रे; मला सुखी कर. माझ्या मुलाला आजारातून बरे कर." समजा, देव प्रसन्न झाला आणि म्हणाला, "म्हातारे, मी तुला सुखी करतो. ते काम माझ्याकडे लागले. पण तुझ्या मुलाला बरे करण्याची बाब सोडून दे. मी देतो ही फुलांची पाकळी तू खा. म्हणजे तू सुखातिशयाने नाचू लागशील. तुझ्या मुलाचे काय व्हावयाचे ते होऊ दे, तिकडे तू लक्ष देऊ नकोस. तू आपली सुखी हो म्हणजे झाले." यावर ती स्त्री बहुधा म्हणेल, "देवा, मादक पदार्थाच्या सेवनाने येणारे बेभानीचे सुख मला नको आहे. मला माझा मुलगा बरा व्हावयास पाहिजे. बस्स एवढेच."

याचा अर्थ असा की, माणसास सुख पाहिजे असते असे म्हणताना त्याला विविध गोष्टी पाहिजे असतात एवढेच म्हणावयाचे असते. ती तो गोष्ट मिळाल्यावर त्याला तेवढे तेवढे समाधान मिळणार असते असेहा सूचित करावयाचे असते. पण त्याला नुसतेच समाधान (अथवा, सुख) पाहिजे असते आणि त्याला हव्या असणाऱ्या गोष्टी केवळ समाधानाची (अथवा, सुखाची) साधने म्हणूनच हव्या असतात असे म्हणावयाचे नसते सुख आणि सुखाचा विषय ही समवाय-संबंधाने जोडलेली असतात. नवभारत मासिकाच्या जून १९८१ च्या अंकातील संपादकीयात प्रा. मे. पु. रेगे यांनी लिहिले आहे. ' " ... म्हणजे माणसाचे सुख किंवा कल्याण साधण्यासाठी रचावयाचे आहेत. माणसाचे सुख कशात असते ? " तत्त्वज्ञानाच्या परिभाषेशी चिरपरिचित असूनही कल्याण (the good) आणि सुख (happiness) हे एकमेकांचे पर्याय म्हणून वापरण्यात रेग्यांना अडचण वाटत नाही हे यथायोग्य आहे. माणसास सुख पाहिजे असते असे म्हणणे ही केवळ बोलावयाची सोय आहे. अधिक सोयीचे बोलणे ' त्याला सुखे पाहिजे असतात ' असे होईल. मग सुख याचा अर्थ ज्याला जे हवे आहे ते त्याचे सुख असा होईल. हे लक्षात घेतल्यास माणसास सुख पाहिजे असते अथवा सुखे पाहिजे असतात असे म्हटल्याने काही विशेष म्हटल्यासारखे होतच नाही. ' सर्वेऽत्र सुखिनः सन्तु ' असे म्हटल्याने ' जो जे वांछील तो ते लाहो ' असे म्हटल्यासारखेच होते. सुख म्हणजे जे काही पाहिजे असेल ते असा अर्थ केल्यावर ' माणसास सुख पाहिजे असते ' याचा अर्थ ' माणसास जे काही पाहिजे असते ते पाहिजे असते ' असाच होईल. यातून उरते ते एवढेच की माणूस हा काहीतरी हवे असणारा, उद्दिष्टांचा पाठलाग करणारा प्राणी आहे. हे तर गृहीतच आहे. नीतिशास्त्राचा प्रश्न आहे, माणसाने कशाचा पाठलाग करावा, त्याच्या प्राप्तव्याचे घटक कोणते असावेत. सुख नावाची जी विशिष्ट संवेदना अथवा भावना (feeling) असते तेवढीच फक्त प्राप्तव्याची आशय आहे अशा मतालाच ' सुखवाद ' हे नाव शास्त्री अर्थाने देता येईल.

२. सुखनिष्ठ उपयुक्ततावाद : (Hedonistic Utilitarianism)

आपणांला हवीशी वाटणारी एक विशिष्ट भावना हा वर स्पष्ट केलेला सुख याचा अर्थ मान्य करूनही सुख हीच एक गोष्ट माणसाने आयुष्यात मिळवावी अशी आहे असे प्रतिपादन करणारे मत नीतिशास्त्राच्या इतिहासात रूढ आहे. सुखाचा अनुभव हीच एक गोष्ट आयुष्यात प्राप्त करून घ्यावी, सुखासाठीच माणसाने जगावयाचे असते या विचारास सुखवाद (hedonism) असे नाव देता येईल. पण आपली कृती युक्त केव्हा होईल, आचरण कशाने चांगले ठरेल, त्याचा मानदंड कोणता हेही नीतिमीमांसेत सांगावे लागेल. ते सांगण्यासाठी सुखवादी सहसा असे म्हणतात की, विशिष्ट परिस्थितीतील अनेक संभाव्य कृतींपैकी ज्या कृतीने तिचा परिणाम म्हणून जास्तीत जास्त सुखाची किंवा जास्तीत जास्त दुःख-परिहाराची अपेक्षा करता येईल ती युक्त होय. कृतीची युक्तता तिच्या उपयोगा-

वरून ठरत असल्याने सुखवादातील एवढ्या भागास उपयुक्ततावाद असे नाव देता येईल. या मताचे संपूर्ण वर्णनात्मक नाव सुखनिष्ठ उपयुक्ततावाद (hedonistic utilitarianism) असे होईल.

३. भारतीयांचा सुखवाद :

भारतीयांच्या नैतिक विचारांचे अनेक धागे–दोरे आहेत. त्यांतील एक प्रमुख धागा असा आहे की, प्राणिमात्रांचे सर्व व्यवहार सुखासाठीच चाललेले असतात, आणि ते योग्यही आहे. 'सुखार्था सर्वभूतानां मताः सर्वाः प्रवृत्तयः।' (सर्व प्राण्यांच्या सर्व प्रवृत्ती सुखासाठीच असतात) असे वाग्भट या लेखकाने 'अष्टांगहृदय' या वैद्यकावरील आपल्या ग्रंथात म्हटले आहे. आपण संपादित केलेल्या माधवाचार्यांच्या 'सर्वदर्शनसंग्रहा'च्या उपोद्घातात वासुदेवशास्त्री अभ्यंकर लिहितात 'इह खलु जगत्यात्रह्मस्तंबपर्यन्तं प्राणिनां सुखप्राप्तये दुःखनिवृत्तये च निसर्गतः जायमाना प्रवृत्तिर्दृश्यते । तत्रापि दुःखनिवृत्त्यर्थं जायमाना प्रवृत्तिर्बलवती। (खरोखर या जगात ब्रह्मदेवापासून गवताच्या कोंबापर्यंत सर्व प्राण्यांची प्रवृत्ती निसर्गतःच सुखाच्या प्राप्तीसाठी आणि दुःखाच्या निराकरणासाठी निर्माण होत असताना दिसते. त्यातही परत दुःखाच्या निराकरणासाठी निर्माण होत असलेली प्रवृत्ती बलवान असते.) या मतास कोणी फारसा विरोध केलेला दिसत नाही. इतकेच नव्हे तर, हेच मत उचलून धरल्याचे वारंवार दिसते. माधवाचार्यांच्या 'सर्वदर्शनसंग्रह' या ग्रंथातील पातञ्जल–दर्शन या प्रकरणात 'मङ्गल' याची व्याख्या केली आहे. अभीष्टाची प्राप्ती म्हणजे मंगल असे प्रथम म्हटले. नंतर सुखाची प्राप्ती आणि दुःखाचा परिहार हे अभीष्ट (इच्छिलेले) असते असे सांगितले आहे. मात्र त्याला पुष्टी अशी जोडली आहे की, हे अभीष्ट कोणाकडूनही निंदिले गेले नसेल तर ते मंगल होय. (अगर्हिताभीष्टावाप्तिर्मङ्गलम्। अभीष्टं च सुखावाप्तिर्दुःखपरिहारश्च।) सुखवादास अशा रीतीने मान्यता असली तरी जागोजाग असे म्हटलेले असते की, संसारातील नेहमीची सुखे ही अल्पकालीन आणि दुःखमिश्रित असतात. त्यांनी माणसाचे समाधान होणार नाही. ती भोगून संपल्यावर तृष्णा अथवा असमाधान तसेच राहते. म्हणून, शाश्वत आणि निर्मळ सुखाचा शोध केला पाहिजे. शाश्वत सुख कशामध्ये आहे आणि ते मिळवावयाचा मार्ग कोणता याविषयी मतभेद आहेत. पण सुख मिळवावयास हवे याविषयी पुष्कळ मतैक्य दिसते.

चार्वाकांचा सुखवाद : चार्वाक नावाच्या पंथातील विचारकांचे म्हणणे मात्र असे दिसते की, इंद्रियानुभावांतून मिळणारे सुख हे शाश्वत आणि दुःखस्पर्शरहित नसते हे खरे आहे. पण त्याला इलाज नाही. त्याहून वेगळे असे अक्षय आणि विशुद्ध सुख कोठेच असत नाही. म्हणून शहाण्या माणसाने नेहमीच्या जीवनातील जास्तीत जास्त सुखे मिळवावीत. तांदुळात भाताची फोलकटे आणि खडे सापडतात म्हणून भातच खावयाचा

नाही हे शहाणपण नव्हे. शक्य होईल तेवढी फोलकटे आणि खडे निवडून काढून भात करावा. *त्याच न्यायाने* आयुष्यातील दुःखे शक्य तेवढी कमी करून सुखाची वृद्धी करत राहावे असा त्यांचा उपदेश आहे.

या उपदेशात जो न्याय अंतर्भूत आहे तो व्यापारी न्याय आहे. व्यापारात प्रत्येक व्यवहारात फायदा नाही झाला तरी चालते. एकूण सर्व व्यवहारांत मिळून फायदा झाला म्हणजे काम भागते. तोही होणार नसेल तर कमीत कमी तोटा कसा होईल इकडे लक्ष द्यावयास हवे. कारण, या ठिकाणी सबंध आयुष्यातील काही एक घटना या दृष्टीने व्यापार या आयुष्यान्तर्गत व्यवसायाकडे पाहिले पाहिजे. पण म्हणूनच जो न्याय व्यापाराला लावावयाचा तो सबंध आयुष्याला लावणे चूक होईल. व्यापारातील प्राप्तीचा विचार करावयाचा तो जीवनातील प्राप्तव्याच्या अपेक्षेने होय. पण जीवनातील प्राप्तव्याला आणखी काही प्राप्तव्य नसते. त्यामुळे, मिळेल तेवढे पदरात पाडून घ्या आणि पुढे चला या म्हणण्याला अर्थ उरत नाही. कारण, ‘ पुढे ’ काही असतच नाही. जर आपले कल्याण हे दुःखसंस्पर्श-रहित असले पाहिजे असे विचाराने ठरत असेल तर ते तसेच पाहिजे. तडजोड केली जाते ती अधिक व्यापक हिताकडे अवधान देऊन. पण जेव्हा व्यापकतम हिताचा प्रश्न येतो तेव्हा तडजोडीला अवकाश राहात नाही. ज्या विचारविधा (categories) आयुष्याच्या काही विभागांनाच लावता येतात त्या सबंध आयुष्याला लावण्यात तर्कदोष आहे. तसेच सुखाचा उथळपणा आणि दुःखाची गंभीरता यांतील फरकाकडे त्यांनी दुर्लक्ष केले. बुद्धाने म्हटल्या-प्रमाणे दुःख हे आर्यसत्य आहे हे त्यांना नीट उमगले नाही. म्हणून जास्तीत जास्त सुख पदरात पाडून घ्या या चार्वाकांच्या विचाराला फारसे अनुयायी मिळाले नाहीत. जे सुख हवे आहे ते आत्यंतिक म्हणजे शाश्वत स्वरूपाचे पाहिजे; तसेच ते दुःखमिश्रित असता कामा नये असाच सर्वसाधारणपणे भारतीय विचाराचा ओघ दिसतो. ऐहिक सुखांची रेलचेल झाली तरी ‘ ततः किम् ’ (so, what ?) असा प्रश्न उरतोच.

चार्वाकांनी जे सुख मिळवावयास सांगितले ते कोणासाठी ? एका व्यक्तीसाठी की सर्व समाजासाठी, की अखिल प्राणिमात्रांसाठी ? या प्रश्नाचे निश्चित तऱ्हेने उत्तर दिलेले आढळत नाही. बहुधा, प्रत्येक व्यक्तीने आपापले सुख मिळवावे, असाच अभिप्राय असावा. पण चार्वाकांनी तशा मताची तार्किक मांडणी केलेली नाही.

४. स्व-सुखवाद (Egoistic hedonism) :

प्रत्येक व्यक्तीने स्वतःकरता जास्तीत जास्त सुख मिळविण्याचा प्रयत्न करणे हेच नीतीला धरून आहे, अशा प्रकारच्या मतास स्व-सुखवाद (Egoistic hedonism) असे नाव आहे. त्याचे दोन प्रकार संभवतात. काही लोक असे म्हणतील की, अखिल मानवजातीचे अधिकात अधिक सुख हेच प्रत्येकाचे वास्तविक प्राप्तव्य आहे. पण ते ध्येय साध्य करण्याची सर्वात सोयीस्कर रीत म्हणजे प्रत्येकाने स्वतःचे जास्तीत जास्त सुख प्राप्त

करून घ्यावे ही होय. यात केवळ कार्य-विभागणी आहे. प्रत्येकाने स्वतःच्या सुखाकडे दुर्लक्ष करून शेजाऱ्याच्या सुखासाठी झटावयाचे ठरविल्यास एकूण फलप्राप्ती फार कमी होईल. म्हणून, केवळ सोय या दृष्टीने, प्रत्येकाने स्वतःच्या सुखासाठी झटावे. अशा तऱ्हेचा स्व-सुखवाद हा साधनविषयक सिद्धान्त (doctrine of means) आहे. साध्याविषयीची नैतिक उपपत्ती म्हणून त्याचा विचार करण्याचे कारण नाही. एक अंतिम नैतिक सिद्धान्त म्हणून जेव्हा स्व-सुखवाद सांगण्यात येईल तेव्हा असेच म्हणावे लागेल की, त्या त्या व्यक्तीचे सुख हेच तिचे परमकल्याण होय. ' माझे सुख ' ही एकच गोष्ट माझे प्राप्तव्य होय. दुसऱ्याच्या सुखाची मी पर्वा करावयाची असेल तर, तशी पर्वा केल्याने माझ्या सुखाची अभिवृद्धी होईल, एवढा एकच हिशोब असला पाहिजे. दुसऱ्याचे सुख हे माझ्या कल्याणाचे साधन होईल. पण ते माझे कल्याण नव्हे.

इतिहासात स्वसुखवादाचा काही वेळा पुरस्कार आलेला आढळतो.

ॲरिस्टिपसचा सुखवाद (Syrenicism) ख्रिस्तपूर्व सुमारे ४०० वर्षे, सॉक्रेटिसचा एक शिष्य ॲरिस्टिपस याने स्व-सुखवादी मत मांडले. ग्रीसमधील सायरेन या गावी या मताची स्थापना झाल्यामुळे त्याला सायरेनिक संप्रदाय, (Syrenicism) असे नाव पडले. या मताप्रमाणे क्षणाक्षणाचे सुख आपण गोळा केले पाहिजे; भावी कालातील दीर्घ-कालीन सुखासाठी आज हाती असलेले अल्पकालीन सुख दवडता कामा नये. तसेच ते सुख जितके तीव्र तितके ते अधिक मोलाचे असेही मानले गेले. अर्थात् इंद्रियजन्य सुखांची मातब्बरी बौद्धिक सुखापेक्षा अधिक ठरली.

एपिक्युरसचा सुखवाद (Epicureanism) : ख्रिस्तपूर्व ३४२ या वर्षी जन्मलेला ग्रीक तत्त्वचिंतक एपिक्युरस याने स्व-सुखवादाची फेरमांडणी केली. ' सुखाइतके महत्त्वाचे दुसरे काहीच असू शकत नाही. सुख हीच परमश्रेष्ठ गोष्ट आहे. सुख हेच एकमेव परमप्रातव्य होय. इतर सर्व गोष्टींकडे केवळ सुखाची साधने या दृष्टीनेच पाहिले पाहिजे ' ही बैठक सुखवादाला सोडताच येणार नाही. पण, एपिक्युरसने असा विचार मांडला की तीव्र सुखापेक्षा सौम्य सुखे चांगली. कारण, चमचमीत भोजन यासारख्या तीव्र सुखाच्या आधी व मागाहून क्षोभ होतो, आणि तो तापदायक ठरतो. त्यामुळे इंद्रियसुखापेक्षा मानसिक स्वरूपाच्या सुखांना त्याने अधिक पसंती दिली. तसेच, भावरूपी सुखापेक्षा दुःखाभाव या स्वरूपातील सुखाला त्याने अधिक महत्त्व दिले. कारण, भावरूपी सुखाला बहुधा दुःखही चिकटलेले असते. निवडणुकीत यशस्वी होण्यातील सुखाला भावरूप असे मानता येईल. पण निवडणूक जिंकताना आणि जिंकल्यावरसुद्धा अनेक दुःखे सहन करावी लागतात. दुःखाभाव हेच विशुद्ध सुख होय. त्याच्या सुखवादात दूरदर्शीपणाला स्थान आहे. पुढे अधिक सुख मिळविण्यासाठी आता थोड्या सुखाचा त्याग करावा, इतकेच नव्हे तर जरूर पडल्यास थोड्या दुःखाचाही स्वीकार करावा हे त्याला मान्य होते.

क्षोभरहित शांत मनःस्थितीत वाऱ्याच्या मंद झुळुकेसारखे येणारे सुख हे विशेष प्रशंसनीय व अधिक चांगले होय. मित्रा-मित्रांमधील प्रेमसंवाद, तत्त्वचर्चा यांसारख्या गोष्टींतून वरील प्रकारचे सुख मिळते.

देवतांच्या क्रोधाच्या भयामुळे माणसे दुःखग्रस्त होतात. म्हणून त्याने अशी शिकवण दिली की, देव आपापल्या आनंदात रममाण झालेले असतात. माणसांच्या सुखदुःखांत ते लक्ष घालीत नाहीत.

मृत्यूचे दुःख भयदायक असते. ते विवेकाने नाहीसे करता येईल. जेव्हा आपण जिवंत असतो तेव्हा मृत्यू ही गोष्टच नसते. मग भ्यावयाचे कुणाला ? जेव्हा मृत्यू असतो तेव्हा आपण नसतो मग भ्यावयाचे कुणी ?

सुखवादाचा पुस्तकी प्रचार करून तो थांबला नाही. त्याच्या मताला अनुसरणाऱ्या लोकांचे एक मित्रमंडळ अथेन्स नगरीच्या परिसरात त्याने निर्माण केले. गैरसमजाने, मूर्ख-पणाने आणि असूयेने निर्माण होणारी दुःखे शक्य तेवढी कमी करून एकमेकांचा द्वेष न करता एका उद्यानात हे मित्रमंडळ काव्यशास्त्रविनोद करून आपले आयुष्य निवांतपणे घालवीत असे. या मित्रमंडळात स्त्रियांचाही समावेश होता.

जीवनातील सुखाचा रसिकतेने आणि हळुवारपणे उपभोग घ्यावा; अज्ञान, असूया, ईर्षा, मद इत्यादींच्या आहारी जाऊन माणसाने मुद्दाम दुःखे निर्माण करू नयेत, असे त्याच्या सुखवादाचे सार म्हणून सांगता येईल. आजही त्याची शिकवण कालबाह्य झाली आहे असे नाही. आपली कितीतरी दुःखे आपण मूर्खपणाने निर्माण करीत असतो. घराघरांतील भांडणतंटे आणि जमाती–जमातींतील मारामाऱ्या यांचा उगम बहुधा मूर्खपणात असतो.

सिज्विकची उपपत्ती : हेन्री सिज्विक (१८३८–१९००) या ब्रिटिश तत्त्वचिंतकाच्या मते नैतिक विचाराच्या अंतिमतः तीन रीती संभवतात. त्यांपैकी स्व-सुखवाद ही एक आहे.

आयुष्यात खरोखर चांगले काय आहे; याविषयी जेव्हा आपण निवांतपणे विचार करतो, तेव्हा सुख हीच ती गोष्ट होय असे आपणाला स्पष्टपणे प्रत्ययास येते असे त्याचे म्हणणे आहे. हा प्रत्यय अंतःप्रज्ञेला (intuition) येतो असे म्हणता येईल. त्याच्या मताच्या एवढ्या भागास 'तात्त्विक अंतःप्रज्ञावाद' (Philosophical Intuitionism) असे नाव त्याने दिले आहे.

या संदर्भात माणसाच्या विवेकबुद्धीकडून काही मार्गदर्शक तत्त्वे प्राप्त होतात असे त्याचे म्हणणे आहे. त्यांतील एक तत्त्व असे : 'पूर्ण हिशोबाअन्ती जे माझे स्वतःचे अधिकात अधिक सुख ठरेल ते मिळविण्यासाठी मी प्रयत्न करणे हे समंजस आणि रास्त

आहे. (It is reasonable for me to aim at My greatest pleasure, ON THE WHOLE.) या तत्त्वासच विवेकनिष्ठ स्वहितप्रेमाचे तत्त्व (principle of rational self-love) असे नाव तो देतो. आणि हे तत्त्व बुद्धिद्वारा प्राप्त होते असे तो म्हणतो.

वास्तविक, या तत्त्वात दोन गोष्टी अंतर्भूत आहेत. (१) माझ्या स्वतःच्याच सुखासाठी झटणे यात काही वावगे नाही; तसे करणे योग्यच आहे. (२) जे सुख प्राप्त करून घ्यावयाचे ते एकंदरीत (on the whole) 'अधिकात अधिक' हवे याचा अर्थ असा की, नजीकच्या काळात काही सुख प्राप्त करून घेतल्याने दूरच्या काळात अधिक सुख गमावण्याची पाळी येणार असेल तर तसे करू नये. तसे करणे विवेकविरोधी होईल. परिमाणाने सारखे असणारे सुख या क्षणी भोगले काय आणि सुदूर भविष्यकाळात भोगले काय, त्याचे मूल्य सारखेच मानले पाहिजे. कालाच्या कोणत्या विभागात सुख मिळते याला महत्त्व नाही. आयुष्यातील सर्वच क्षण सारख्या मापाने मोजले पाहिजेत. कारण ते सर्व **माझ्या** आयुष्यातील आहेत.

सुखाचे मूल्य ठरविताना काल ही गोष्ट अप्रस्तुत आहे, हे तत्त्व विवेकबुद्धीकडून मिळते हे म्हणण्यात काही चूक नाही. दोन गोष्टींत महत्त्वाचा फरक नसताना फरक करणे हे अविवेकाचे लक्षण आहे. ज्या गोष्टी मूलतः समान आहेत (उदा. कालाचे क्षण) त्यांना समानतेने वागविणे हे विवेकाला धरून आहे. चांदीच्या ताटात जेवले काय किंवा स्टेनलेसस्टीलच्या ताटात जेवले काय अन्नाची चव सारखीच लागणार व त्यातून मिळणारे पोषणही सारखेच असणार. म्हणून मला चांदीचेच ताट हवे असा आग्रह धरणे अविवेकाचे आहे. ज्या गोष्टी प्रस्तुत असलेल्या बाबींमध्ये (in relevant circumstances) समान असतील त्यांच्यात फरक न मानणे म्हणजे विवेक करणे होय. म्हणून आयुष्याच्या सर्व क्षणांना सारखेच महत्त्व द्या, हे वरील तत्त्वात अंतर्भूत असलेले म्हणणे विवेकातून प्राप्त होते हे मत योग्य आहे. पण, केवळ माझ्याच सुखाचा मी पाठलाग करणे समंजस आहे, हे त्यात अंतर्भूत असलेले दुसरे मतसुद्धा विवेकानेच निष्पन्न होते काय ?

'होय' असे सिज्विकचे म्हणणे आहे. त्याचे एक प्रसिद्ध वाक्य आहे : 'स्वहित-वाद्याला कोणीच असे पटवून देऊ शकणार नाही की, त्याचे सुख आणि इतरांचे सुख यांच्यातील फरक त्याच्या दृष्टीने अत्यंत महत्त्वाचा नाही.' ('It cannot be proved to the Egoist that the difference between his pleasure and that of somebody else is not for him all important.)

येथे सांगितलेला स्व-सुखवाद हे सिज्विकने स्वतः स्वीकारलेले मत नव्हे. नैतिक विचाराची ती एक मूलभूत पद्धत आहे एवढेच तो मानतो. त्याच्या स्वतःच्या मताने ही पद्धत आणि उरलेल्या दोन पद्धती म्हणजे (१) सार्वत्रिक सुखवाद (Universalistic

Hedonism) आणि (२) अंतःप्रज्ञावाद (Intuitionism) यांचा समन्वय करता येतो. या मुद्याचा विचार पुढे होणार आहे. सिज्विकची ही सर्व मते त्याच्या Methods of Ethics या पुस्तकात आहेत.

५. सार्वत्रिक सुखवाद (Universalistic Hedonisim) :

स्व-सुखवादाला नैतिक उपपत्ती म्हणण्यात एक अडचण येते. स्वहित आणि परहित यांमध्ये काही संघर्ष येतो म्हणून तर नीतीचा जन्म होतो. माझे हित मी संपादन करावे या उपदेशात नैतिक असे काही वाटतच नाही. त्यात कर्तव्य या संकल्पनेला काही वाव नाही. मी माझ्या हिताकडे लक्ष द्यावे यात सांगावयाचे काय ? ते साहजिकच होईल. जे इतके साहजिक आहे, त्याला नैतिक कसे म्हणावयाचे ?

बहुधा याच कारणाने सुखवादाची नैतिक उपपत्ती देताना सार्वत्रिक सुखाचा म्हणजेच सर्व माणसांच्या अथवा सर्व प्राणिमात्रांच्या सुखाचाच पुरस्कार बहुतेक वेळा केलेला आढळतो 'अधिकांचे अधिकतम सुख' (the greatest happiness of the greatest number) हे तत्त्व या विचाराचे सारभूत म्हणून सांगता येईल. येथे आणि उपयुक्तता-वादाच्या चर्चेत सर्वत्रच, अधिकात अधिक सुख याचा अर्थ थोड्या सावधपणे घेतला पाहिजे. एकूण सुख आणि एकूण दुःख यांची वजावाट करून जर शिलकेच्या बाजूस सुख येणार असेल तर अधिकात अधिक सुख हा वाच्यार्थ घ्यावयाचा. पण शिलकेच्या बाजूस दुःख उरणार असेल तर कमीत कमी दुःख असा लाक्षणिक अर्थ घ्यावयाचा. हा अर्थ घेऊन जास्तीत जास्त लोकांचे अधिकात अधिक सुख या तत्त्वास 'उपयुक्ततेचे तत्त्व' (utility principle) असे नाव देण्यात आले. त्या तत्त्वाप्रमाणे बहुतांचे बहुत सुख हीच गोष्ट प्रत्येक माणसाचे प्राप्तव्य होय. या एकूण मतास 'सार्वत्रिक सुखवाद' असे नाव देता येईल.

६. बेन्थॅमचा सुखवाद :

अलीकडच्या काळात सार्वत्रिक सुखवादाची मांडणी थोड्या विस्ताराने प्रथम जेरेमी बेन्थॅम (१७४८–१८३२) या ब्रिटिश तत्त्वचिंतकाने केली. त्याची मूळ भूमिका नीतिशास्त्रज्ञाची नसून विधिशास्त्रज्ञाची (legal philosopher) होती. शासनाने कायदे करताना कोणती तत्त्वे प्रमाणभूत मानावीत हे ठरविण्याचा त्याचा मुख्य उद्देश होता. योग्य कायदे करून समाजाची सुधारणा करता येईल असा त्याचा जबरदस्त विश्वास होता. म्हणून कायदे करण्याची काही मूलभूत तत्त्वे शोधावीत यासाठी त्याने 'नीती आणि कायदे' यांची मूलतत्त्वे (Principles of Morals and Legislation) हा ग्रंथ लिहिला. आपल्या मूळ प्रमेयांचे उपांग म्हणून त्याने सुखनिष्ठ उपयुक्ततावाद किंवा सार्वत्रिक सुखवाद सांगितला. त्याचे म्हणणे पुढीलप्रमाणे आहे :

माणसाचे कल्याण कशात आहे हे आपण नुसते कल्पनेने ठरवून काही उपयोग नाही. त्याला खरोखर कशाचे आकर्षकण आहे, त्याची प्रवृत्ती कोणीकडे आहे, त्याला कृतीस प्रेरणा कशाने मिळते हे प्रथम पाहिले पाहिजे. या संदर्भात त्याचे म्हणणे आहे की, सुखाची प्राप्ती आणि दुःखाचा परिहार एवढ्या दोनच प्रेरणा माणसाला कृती करण्यास उद्युक्त करतात. निसर्गाने माणसास सुख आणि दुःख या दोन सार्वभौम अधिपतींच्या प्रभुत्वाखाली ठेवले आहे असे त्याचे एक प्रसिद्ध वाक्य आहे. (Nature has placed man under the governance of two sovereign masters, pain and pleasure). माणसाची ओढ केवळ सुखाकडे आणि दुःखनिवृत्तीकडे असते यासंबंधी त्याला संशय नव्हता.

सुखांचे मोजमाप करताना त्यांचे पुढील गुणधर्म लक्षात घ्यावे असे बेन्थॅमचे म्हणणे आहे. (क) **सुखाची तीव्रता :** सौम्य सुखापेक्षा तीव्र अथवा उत्कट सुख अधिक आकर्षक असते. ज्येष्ठमधापेक्षा मधाची गोडी तीव्रतर असते. (ख) **दीर्घकालता :** थोडा वेळ टिकणाऱ्या सुखापेक्षा अधिक वेळ टिकणारे सुख हे अधिक प्रिय होते. फटाके उडविण्याच्या सुखापेक्षा फराळाचे जिन्नस खाण्यातील सुख अधिक काळ टिकते. (ग) **निश्चितता** अनिश्चित सुखापेक्षा निश्चितपणे मिळू शकणारे सुख माणसास हवे असते. अनिश्चित असणाऱ्या जिलबीच्या जेवणाच्या सुखापेक्षा निश्चितपणे मिळणाऱ्या भाजीभाकरीचे सुख अधिक मोलाचे. (घ) **सामीप्यः** दूरच्या सुखापेक्षा जवळचे सुख अधिक इष्ट होय. चार वर्षांनी काश्मीरची सफर करण्यापेक्षा यंदा महाबळेश्वरला जाणेच बरे. (ङ) **प्रसवक्षमताः** ज्या सुखातून भावी कालातील आणखी अधिक सुखाची निर्मिती होते त्या सुखाचे मोलही अधिक असते. अंथरुणात लोळण्याच्या सुखापेक्षा फिरावयास जाण्याचे सुख पसंत करावे. कारण फिरणे चालू असताना सुख मिळतेच, पण मागाहून आरोग्याचेही सुख मिळते. (च) **शुद्धताः** दुःखाशी मिश्रित नसलेले सुख हे दुःखमिश्रित सुखाहून अधिक चांगले होय. अनेक दुःखे सोसून धंद्यात खूप नफा मिळविण्यापेक्षा धोपटमार्गी कमी पगाराची नोकरी पत्करावी.

सुखाचे हे सर्व गुणधर्म लक्षात ठेऊन जास्तीत जास्त सुखाची निर्मिती करावी असे सांगितल्यावर, सुखाचे वाटप कसे व्हावे यासाठी त्याने न्यायाचे म्हणून एक तत्त्व सांगितले. ' प्रत्येक माणसाला एक म्हणूनच मोजावे. आणि कोणालाही तो इतरांहून कोणी अधिक आहे, असे मानू नये. ' (Everyone is to count for one and nobody for more than one.)

नीतीचे अनुशासक (Sanctions of morality) : उपयुक्ततावादी नैतिक विचारात कृतीच्या उद्दिष्टाला महत्त्व असते. कर्त्याचा हेतू त्या मानाने गौण होय. कृती ही उद्दिष्टासाठी असते. म्हणून उद्दिष्टाच्या दिशेने कृतीच्या नैतिकतेकडे पाहिले पाहिजे असे तो मानतो. मानवी सुखाची विपुलता हे उद्दिष्ट होय. नैतिकतेचे मोजमाप करावयाचे ते या

उद्दिष्टाच्या अनुरोधाने. म्हणून उपयुक्ततावादी असा प्रश्न निर्माण करतो की अखिल मानवांचे जास्तीत जास्त सुख मिळविण्यासाठी मानवी व्यक्तीस उद्युक्त कसे करावयाचे. स्वतःचे सुख मिळविण्याची तिची प्रेरणा नैसर्गिकच असते. तत्त्वचिंतकाचा प्रश्न असा की या नैसर्गिक प्रेरणेचा उपयोग करून असे कोणते उपाय आपण योजावेत की ज्यांमुळे व्यक्तीच्या स्वसुखार्थ केलेल्या प्रयत्नातून आपोआपच सार्वजनिक सुखाचा संचय वाढत जाईल. बेन्थॅम, मिल्ल वगैरे उदारमतवादी विचारकांचा मुख्य रोख सामाजिक संस्थांची फेरघडण करून माणसास अधिक सुखी कसे करता येईल इकडे होता. म्हणून युक्त अथवा नैतिक कृती करण्यास व्यक्तीस कसे उद्युक्त करता येईल हा प्रश्न त्यांना महत्त्वाचा वाटला. (कांटला तो वाटणार नाही. नैतिक प्रेरणेविना केलेल्या कृतीला तो युक्त कृती असे मानणारच नाही. त्या कृतीला नैतिकताच नाही असे तो म्हणेल.) ज्या रीतींनी व्यक्तीला सार्वजनिक सुखात भर घालण्यासाठी उद्युक्त करता येईल त्या रीतींना नीतीचे अनुशासक (Sanctions of morality) असे म्हटले जाते. माणसाच्या कोणत्या कृती युक्त हे ठरविले. पण त्या कृती त्याच्या हातून व्हाव्यात याची काही तजवीज केली पाहिजे. नीतीला सँक्शन निर्माण केले पाहिजे. शासनाचे आदेश पाळले जातात याचे कारण त्यांना सँक्शन असते. अंतिमतः हे सँक्शन सैन्याचे असते. कोणताही कायदा केला जातो तेव्हा तो कायदा मोडल्यास शिक्षा कोणती आणि किती हे त्या कायद्यात नमूद असते. होऊ शकणारी ही शिक्षा म्हणजे त्या कायद्याचे सँक्शन होय. नैतिक आचरणास सँक्शन कोणते, नीतीचे प्रचोदक अथवा अनुशासके कोणती, नीतीला अनुसरून असणाऱ्या आचरणासाठी प्रेरणा कोठून आणावयाची असा प्रश्न बेन्थॅम व मिल्ल यांनी निर्माण केला. बेन्थॅमने सँक्शन्सचा विचार पुढीलप्रमाणे केला.

नीतीचे प्रचोदक अथवा नीतीची अनुशासके बाह्य असतात, अथवा आंतरिक असतात. बाह्य अनुशासके ही शासकीय, सामाजिक आणि धार्मिक आणि क्वचित नैसर्गिकही असू शकतील. नीतीचे शासकीय प्रचोदक म्हणजे व्यक्तीकडून सामाजिक सुखाचे वर्धन व्हावे यासाठी शासनाने केलेले कायदे. साठेबाजीविरुद्ध अथवा काळ्याबाजाराविरुद्ध अथवा अस्पृश्यतेविरुद्ध केलेले कायदे हे मानवी दुःख कमी करण्यासाठी योजिलेल्या कायद्यांची उदाहरणे होत. नैतिकदृष्ट्या अयोग्य कृतींची समाजाकडून निंदा व्हावी आणि सुयोग्य कृतींची प्रशंसा व्हावी अशा तऱ्हेचे समाजमन आपण तयार करू शकलो म्हणजे सामाजिक अनुशासके निर्माण होतात. ईश्वराच्या भीतीने अथवा त्याच्यावरील भक्तीमुळे माणसे नीतीला अनुरूप असे वर्तन करतील हे धार्मिक सँक्शन होय. पुण्यपाप या कल्पनांचाही यात समावेश होईल. काही अयुक्त कृतींना निसर्गाच्या नियमांनीच शिक्षा मिळत असते. लोभीपणामुळे पुष्कळदा पश्चात्तापाची पाळी येते, हे अनेकदा दिसते. व्यभिचारातून गुप्त रोग उद्भवतात हेही त्याचे उदाहरण होईल.

आंतरिक अनुशासक म्हणजे आपल्या विवेकबुद्धीकडून अथवा सदसद्‌बुद्धीकडून (conscience कडून) मिळणारी चालना होय. दुष्कृत्य केल्यास मनाला टोचणी लागते

अथवा चांगली कृती घडल्यास मनास संतोष होतो. उपयुक्ततावादाच्या दृष्टीने ज्या कृती युक्त होत आणि ज्या अयुक्त होत त्यांच्या बाबतीत जाणीवपूर्वक या भावना निर्माण कराव्यात असे बेन्थॅम सांगेल. कारण त्यामुळे बहुतांचे बहुत सुख या आदर्शाकडे पोचता येईल.

मानसशास्त्रीय सुखवाद : सुखालाच माणसाचे परमप्राप्तव्य का म्हणून मानावे याची काही उपपत्ती देण्याचा बेन्थॅमने प्रयत्न केला नाही. त्याचे म्हणणे एवढेच दिसते की, प्रत्येक माणूस सुखाच्या पाठीमागे आहे असे प्रत्यक्षात दिसते. निसर्गानेच तशी व्यवस्था केली आहे. माणसाच्या मनाची रचनाच तशी आहे. या कारणासाठी त्याच्या मतास मानसशास्त्रीय सुखवाद (psychological hedonism) असे म्हटले जाते. माणसाच्या विशिष्ट मनोरचनेमुळे त्याला सुख हवे असते. तो एक मानसशास्त्रीय नियम आहे असे तो मानतो. पण माणसे सुखाची इच्छा करतात ही काही नैतिक उपपत्ती नव्हे. त्यांनी सुखाची इच्छा करावी असे म्हटल्यास, ती नैतिक उपपत्ती होते. मग अर्थात सुखाची इच्छा का करावी याचे समर्थन करावे लागेल. तसा प्रयत्न पुढे जॉन स्टुअर्ट मिल्ल (१८२६–१८७३) याने केला. बेन्थॅमच्या विचाराचा प्रभाव जेम्स मिल्ल याच्यावर होता. आणि त्याच्याद्वारा तो परिणाम त्याचा मुलगा जॉन स्टुअर्ट मिल्ल याच्यावर झाला.

७. मिल्लचा सार्वत्रिक सुखवाद :

मिल्लने आपल्या नैतिक सिद्धान्तास 'उपयुक्ततावाद' (Utilitarianism) असे नाव दिले. केवळ त्या शब्दाचा अर्थ पाहिला तर असा निघेल की एखादी कृती युक्त की अयुक्त हे ठरविण्याचा एकमेव निकष म्हणजे त्या कृतीचे होणारे परिणाम. केवळ शब्दांतून निघणारा हा अर्थ मानल्यास त्यात सुखवाद येतोच असे नाही. पण, ज्यांनी हा शब्द सुरवातीला वापरला, त्यांनी त्याचा संबंध सुखवादाशी अनिवार्यतया जोडला. कृतीची युक्तता तिच्या स्वरूपावरून अथवा तिच्या मागील प्रेरणेवरून ठरवायची नसून तिच्या परिणामांवरून ठरवायची असते आणि प्राप्त परिस्थितीत ज्या कृतीमुळे जास्तीत जास्त लोकांचे सुख निर्माण होईल तीच कृती योग्य होय हे सांगण्यासाठी मिल्लने आपले Utilitarianism हे पुस्तक लिहिले. त्याच्या मताचा सारांश (त्यावरील नेहमीच्या टीकेसह) खाली दिला आहे.

(अ) सर्व माणसे निसर्गतःच सुखाच्या पाठीमागे असतात अशा अर्थाची वाक्ये त्याच्या लिखाणात आहेत. अनुभवाच्या आधाराने हे सत्य आपण सांगत आहोत अशीही भूमिका त्याने मधून मधून घेतली. पण यासंबंधीचे त्याचे विवेचन पाहिल्यावर त्याच्या म्हणण्याला अनुभवाचा आधार नसून केवळ त्याने स्वतः केलेल्या सुखाच्या व्याख्येचा आधार आहे असे दिसते. 'प्रत्येक माणसाला सुख हवे असते' हे विधान त्याला सिद्ध करावयाचे होते. ते सिद्ध करण्यासाठी त्याचा युक्तिवाद असा होता : कोणीही झाले तरी, त्याला जे हवे आहे त्याच्यासाठीच प्रयत्नशील राहील. एखादी गोष्ट हवी आहे म्हणजे तिच्यासंबंधी

इच्छा आहे. एखाद्या गोष्टीविषयी इच्छा असणे आणि ती सुखासम वाटणे या दोन्ही गोष्टी एकाच पदार्थाच्या दोन बाजू होत. (To desire a thing and to find it pleasant are but two ways of naming the same psychological fact.) जी गोष्ट सुखाची वाटत नाही. तिच्यासंबंधी इच्छा करणे हे मानसशास्त्रीयदृष्ट्या आणि वस्तुमीमांसेच्या दृष्टीने अशक्य आहे असे त्याने म्हटले आहे. (To desire a thing except and in so far as it is considered to be pleasant is a psychological and metaphysical impossibility.) याचा अर्थ असा होतो की, त्याने सुखाची एक व्याख्या केली. 'जो जे इच्छितो ते त्याचे सुख' अशी ती व्याख्या होईल. अशी व्याख्याच करून बसल्यावर 'सर्व माणसे सुखाच्याच पाठीमागे असतात' अशा प्रकारचे विधान 'सिद्ध केले' असे म्हणता येणार नाही.

प्रश्न आहे 'माणूस कशाची इच्छा करतो?' मिल्लने उत्तर दिले, 'तो सुखाची इच्छा करतो.' पुन्हा प्रश्न आला, 'सुख म्हणजे काय?' मिल्लने उत्तर दिले, 'सुख म्हणजे माणूस ज्या कशाची इच्छा करतो ते.' या सर्वांमधून एकच अर्थ निघतो की, ज्या कशाची माणूस इच्छा करतो, त्याचीच तो इच्छा करतो. पण यात सांगितले काहीच गेले नाही; सुखाची केवळ व्याख्या केली गेली आहे. ती व्याख्याही चुकीची आहे. जशी उदासपणा ही एक भावना आहे तशी सुख ही एक भावना आहे. सहसा ती भावना होईल तेवढ्या दीर्घकालपर्यंत टिकवून धरण्याचा आपण प्रयत्न करतो. सुखाची आणखीही काही मानसशास्त्रीय वैशिष्ट्ये सांगता येतील. पण 'ज्याची माणसे इच्छा करतात ते सुख अशी व्याख्या करताच येणार नाही. कारण, प्रसंगी, माणूस दुःखाचीही इच्छा करतो. हलत असणाऱ्या दुखऱ्या दाताला हाताने हलवावे अशी इच्छा होऊ शकते. अर्थात, या ठिकाणी इच्छा केली जाते ती 'दुःखाची' असते.

आता हे खरे की, जेव्हा माणूस कोणत्याही गोष्टीची इच्छा करतो, तेव्हा ती गोष्ट प्राप्त झाल्यावर त्याला इष्ट प्राप्तीचे सुख मिळतेच. हे सुख मिळू शकते याचे कारण म्हणजे सुखाचा विचारही येण्यापूर्वी माणसास एखाद्या गोष्टीविषयी इच्छा निर्माण होते. भुकेल्या माणसास अन्नाची इच्छा होते. अन्न मिळून तृप्ती झाल्यास त्याला सुखाचा अनुभव येईल हे खरे आहे. पण या ठिकाणी (अन्नाची) इच्छा हे सुखाचे कारण आहे; सुख हे इच्छेचे कारण नव्हे. बहुधा कार्यकारणाचा अशा रीतीने व्यत्यास केल्यामुळे 'माणसास सदैव सुखच हवे असते' हे एक मानसशास्त्रीय सत्य आहे असे वाटू लागते.

(आ) मिल्लला त्या मानसशास्त्रीय सिद्धांतातून नीतिशास्त्र उभे करावयाचे आहे. सुख हेच प्राप्तव्य आहे हे सिद्ध करण्याची त्याची रीत अशी: एखादा पदार्थ दृश्य आहे याला पुरावा तो पदार्थ प्रत्यक्ष दिसतो याहून दुसरा असूच शकणार नाही. मिल्ल म्हणतो की, याच न्यायाने आपण असे ठरवू शकतो की, ज्या कशाची माणसे इच्छा धरतात तीच गोष्ट

वांछनीय आहे. ज्या अर्थी माणसे सुखाची इच्छा करतात त्या अर्थी सुख ही गोष्ट इच्छा करण्यास योग्य अशीच आहे.

या युक्तिवादावर आक्षेप घेतले गेले आहेत. एखाद्या गोष्टीची इच्छा केली जाते यावरून तशी इच्छा करणे योग्य आहे असे सिद्ध होत नाही. इतकेच सिद्ध होते की, तिची इच्छा करणे शक्य आहे. पण या दोन्ही गोष्टी भिन्न आहेत. 'क्ष' इष्ट (इच्छिलेले, desired) आहे यावरून 'क्ष' एष्टव्य (इच्छा करण्यास योग्य, desirable) आहे असे होत नाही. दिसणे आणि दृश्य या दोन शब्दांमधील संबंध आणि इच्छिणे आणि एष्टव्य (इच्छा करण्यास योग्य) या दोन शब्दांमधील संबंध सारखे नाहीत. दृश्य याचा अर्थ पाहण्यास योग्य अथवा दर्शनीय असा नाही. दृश्य या शब्दाने केवळ पाहिले जाण्याची शक्यता दाखविली जाते. दृश्य आणि दर्शनीय यात जो फरक आहे तोच इष्ट आणि एष्टव्य यात आहे. मिलने सुख हे इष्ट आहे हे सिद्ध केले असेल. पण नीतिमीमांसेचा प्रश्न आहे की, सुख हे इच्छा करण्यास योग्य आहे काय. ते तसे आहे असे मिलला सिद्ध करता आले नाही.

(इ) मिलच्या विवेचनात या ठिकाणी आणखी एक अडचण येते. एकदा सुख हीच चांगली गोष्ट आहे असे ठरले तर जितके सुख अधिक तितके ते अधिक चांगले आणि म्हणून आपण ते अधिक पसंत करावे असे निष्पन्न होईल. पण सर्वसाधारणपणे माणूस हे मान्य करणार नाही. खाण्यापिण्याचे सुख जरी परिमाणाने अधिक असले तरी त्याकडे पाठ फिरवून काव्यशास्त्रविनोदातून मिळणारे सुख संपादन करावे असे कोणीही म्हणेल. स्वतः मिलनेच असे म्हटले आहे की सुखात लोळणाऱ्या डुकराच्या आयुष्यापेक्षा दुःखात होरपळणाऱ्या माणसाचे आयुष्य पसंत करावे, मूर्ख माणसाच्या समाधानी आयुष्या-पेक्षा असमाधानी सॉक्रेटिसचे जीवन अधिक चांगले. उसाचा रस पिऊनही सुख मिळेल आणि ते काव्यरसाच्या आस्वादातून मिळणाऱ्या सुखापेक्षा मापात अधिकही भरेल. तरीसुद्धा काव्य रसास्वादाचे मूल्य अधिक असाच निर्णय बहुतेक माणसे देतील. याचा अर्थ असा की, सुखात प्रकारभेद आहेत. सुखात जाती आहेत हे मिल मान्य करतो. आणि त्याचे म्हणणे असे आहे की, माणसाने केवळ अधिक सुख मिळवावे असे नाही तर सुखाच्या दर्जाचाही त्याने विचार करावा. वरच्या प्रतीचे थोडे सुख हे खालच्या प्रतीच्या केवढ्याही मोठ्या सुखापेक्षा अधिक चांगले होय असे त्याने म्हटले आहे. अशा रीतीने सुखाचे प्रकार करून आलेल्या अडचणीतून मार्ग काढण्याचा मिलने प्रयत्न केला.

पण हा प्रयत्न यशस्वी होणार नाही. सुखासुखांमध्ये प्रकारभेद केल्यास सुखवादच सोडून द्यावा लागतो. सुखवादाच्या मते सुख हीच चांगली गोष्ट आहे, सुख म्हणजेच हित. केवळ सुखालाच मूल्य आहे. हे जर खरे धरले तर, सुख जितके अधिक, तितके प्राप्त होणारे हितही अधिक किंवा त्या सुखाचे मूल्य अधिक असे झाले असते. पण तसे होत नाही हे

मिलसुद्धा मान्य करतो. वरच्या प्रतीचे सुख परिमाणाने कमी असले तरी अधिक परिमाणाच्या खालच्या प्रतीच्या सुखाहून ते अधिक अभिलषणीय, अधिक एष्टव्य असते असे मिल स्वतः म्हणतो. त्याचा अर्थच असा की, सुखाचे मूल्य त्याच्या सुखात्मतेमुळे ठरत नाही. त्याच्या ठिकाणी दुसरे काही असते की, ज्यामुळे एक सुख वरच्या प्रतीचे आणि दुसरे हलक्या प्रतीचे आपण म्हणतो. ज्यामुळे सुखाची प्रत लावली जाते, ज्याने त्याची उच्चनीचता ठरते तेच खरे मूल्य होय. तेच खरे हितावह म्हटले पाहिजे. सुखाचे प्रकारभेद मानण्याने सुखवादच नाकारला जातो हे मिलच्या लक्षात आले नाही.

(ई) मिलने आतापर्यंत जे काही म्हटले ते थोडक्यात असे : प्रत्येक माणसाचे अधिकात अधिक सुख आणि अधिक वरच्या दर्जाचे सुख हे त्याचे परमहित होय. यावरून पुढे जाऊन तो असे प्रतिपादन करतो की, ज्या अर्थी प्रत्येक व्यक्तीचे सुख हे तिचे हित होय त्या अर्थी सर्वांचे जास्तीत जास्त सुख हे कोणत्याही व्यक्तीचे हित होय. मिलने काढलेला निष्कर्ष चूक आहे. सुखे एकमेकांत मिसळता येत नाहीत. माझे सुख आणि त्याचे सुख ही दोन्ही मिळून एक मोठा सुखानुभव तयार होत नाही. प्रत्येकाचे सुख अलगच राहते. त्यामुळे सर्वांचे सुख ते प्रत्येकाचे हित हा मिलने काढलेला निष्कर्ष चुकीचा ठरतो.

आचरणाचा निकष म्हणून मिलने सांगितलेल्या सुखनिष्ठ उपयुक्ततावादास त्याला योग्य तो पुरावा देता आला नाही असे टीकाकार म्हणतात.

मिलवरील टीकेला उत्तर : येथे मिलच्या युक्तिवादावर आम्ही जे आक्षेप घेतले आहेत ते सिज्विक आणि मूर यांनी घालून दिलेल्या परंपरेला अनुसरून आहेत. पण ते एकांगी आहेत. मिलच्या लिखाणात थोड्या विसंगती आहेत हे खरे. सामाजिक संस्थांमध्ये बदल घडवून आणून मानवी जीवन अधिक सुखी करावे या उद्देशाने त्याने लेखन केले. समाजसुधारकांच्या लिखाणात सहसा विसंगती आढळतात. उदाहरणार्थ, गांधींच्या लेखनात त्या आहेत. त्याच रीतीने मिलच्या प्रतिपादनातही संदिग्धता आणि क्वचित विसंगती निर्माण करणारी स्थळे आहेत. पण त्याच्या विचाराचा परामर्श घेताना त्याच्या युक्तिवादाचा जो भाग ठिसूळ असेल त्यावरच घणाचे मारण्याऐवजी समावेशक दृष्टिकोण स्वीकारून आपण मिलला त्याच्या विचारांचा एकूण नोकझोक, ढाळ आणि तोल पाहून न्याय दिला पाहिजे.

'युटिलिटेरिॲनिझम' या आपल्या पुस्तकाच्या पहिल्या प्रकरणातील पाचव्या परिच्छेदात त्याने स्पष्टपणे सांगितले आहे की, अंतिम उद्दिष्टांच्या प्रश्नाबाबत साक्षात सिद्धता देता येणे शक्यच नसते. 'Questions of ultimate ends are not amenable to direct proof.' येथे 'अंतिम उद्दिष्टे' असा अनेकवचनी शब्दप्रयोग आहे. त्याचा अर्थच असा की, सुख नावाचे काही एकरस, एकजिनसी, एकसंध उद्दिष्ट माणसापुढे असते असे तो मानीत नव्हता. तसेच त्याच ठिकाणी सुख चांगले आहे याची सिद्धता देणे कसे शक्य आहे असे तो विचारतो. याचा अर्थ असा की, सुखाची इच्छा केली जाते

म्हणून ते इच्छा करण्यास योग्य आहे असे आपण सिद्ध केले असे तो मानीत नाही. माणसाची अंतिम उद्दिष्टे होऊ शकणाऱ्या म्हणजेच स्वतः होऊन चांगल्या असणाऱ्या गोष्टी अनेक आहेत असेच तो मानीत होता. ज्या गोष्टी स्वतः होऊन चांगल्या आहेत अशांचा संग्रह करणारा एखादा व्यापक ' फॉर्म्युला ' तयार केला तर तो स्वीकारता येईल अथवा त्याचा अव्हेर करता येईल. पण रूढ अर्थाने त्याची सिद्धता देता येणार नाही असे त्या परिच्छेदात त्याने लिहिले आहे. येथील Comprehensive formula हा शब्द महत्त्वाचा आहे. त्याचा अर्थ असा होतो की, माणसाने जे प्राप्त करून घ्यावे त्यात (सुखाशिवाय) अनेक गोष्टींचा संग्रह आहे. सुखाशिवाय अन्य गोष्टींची माणूस इच्छा करू शकतो हे मिलने अन्यत्र मान्य केलेलेच आहे. कंजूष माणूस अंतिम उद्दिष्ट म्हणून धनसंचयाची इच्छा करतो; साधन म्हणून नव्हे तर साध्य म्हणून. साधुवृत्तीचा माणूस सद्‌गुणाची इच्छा करतो असे त्याने म्हटले आहे. याचा अर्थ असा होऊ शकतो की, माणसाला इष्ट असलेल्या सर्व गोष्टींचा निर्देश तो सुख या संकल्पनेने करतो. असे करण्यात एक साहजिकता आहे ती तशी.

माणूस कोणत्याही गोष्टीची इच्छा करतो तेव्हा ती गोष्ट प्राप्त झाल्यावर त्याला इष्टप्राप्तीचे समाधान मिळणारच. या समाधानाला सुख असेही म्हणता येते. हे सुख मिळू शकते याचे कारण म्हणजे सुखाचा विचारही येण्यापूर्वी माणसास एखाद्या गोष्टीविषयी इच्छा निर्माण झालेली असते. भुकेल्या माणसास अन्नाची इच्छा होते. अन्न मिळून तृप्ती होत असता त्याला सुखाचा अनुभव येतो. या ठिकाणी (अन्नाची) इच्छा हे सुखाचे कारक-कारण आहे; सुख हे इच्छेचे प्रयोजक-कारण नव्हे. सुख हे कार्य आहे, कारण नव्हे. पण इच्छा सफल झाली असताना तेथे सुखाची नित्य उपस्थिती असल्याने त्याला इच्छेचे उद्दिष्ट अथवा प्रयोजक म्हणण्यात काही साहजिकता आहे. आगगाडी धावते ती स्टेशन गाठण्याकरता. पण स्टेशन आले की प्लॅटफॉर्मही येतोच. मग जर कोणी असे म्हटले की प्लॅटफॉर्मवर पोचण्यासाठी आगगाडी पळत असते तर ती चूक फार मोठी ठरू नये. इष्ट गोष्टीची प्राप्ती आणि सुखाचा अनुभव यांच्यात नित्य साहचर्य असेल तर त्या त्या इष्ट गोष्टीच्या प्राप्तीसाठी माणूस प्रयत्नशील असतो असे म्हटले काय किंवा मनुष्य सुखाचा पाठलाग करतो असे म्हटले काय दोन्हीचा अर्थ एकच होतो. विवेचनाच्या सोयी-गैरसोयीचाच काय तो फरक पडतो. म्हणून माणसे सुखाचा पाठलाग करतात असे मिल म्हणतो तेव्हा गहजब करण्याचे कारण नाही.

मिलने असे मानले नाही की, सुख नावाचा काही एकजिनसी पदार्थ आहे व आपण त्याची प्राप्ती करून घ्यावयाची आहे. क्षीरसागरात पोहता येईल त्याप्रमाणे सुखसागरात पोहावे अशी काही कल्पना त्याच्या मनात नव्हती. ज्या अनेक गोष्टी इष्ट असतात त्यांपैकी कोणत्याही गोष्टीच्या प्राप्तीने, थोडा वेळ का होईना, समाधान मिळेल हे खरेच आहे. न मिळाल्यास, ती ती गोष्ट इष्ट होती हे म्हणणे लटकेच पडेल. मनाच्या त्या समाधानी अवस्थेस सुख ही संज्ञा देता येईल. ' सुखासमाधानाने रहा असे ' म्हणताना सुख हे समा-

धानाचे पर्यायवाचक असते. (जसे गंमत-जंमत यामध्ये गंमत हे जंमतचे पर्यायवाचक आहे. किंवा जसे 'वेडापिसा' यामध्ये वेडा हे पिसा याचे पर्यायवाचक आहे.) पण याचा अर्थ मुळात केवळ समाधान हे इष्ट होते असा नाही. ती ती गोष्ट इष्ट असते आणि म्हणूनच तिच्या प्राप्तीने समाधान (सुख) मिळणे शक्य होते.

सामान्य व्यवहारातही, 'मनुष्य सुख शोधीत असतो' ही बोलण्याची रीत आपण स्वीकारतो. त्यावेळी सुख याचा अर्थ ज्या नानाविध गोष्टींची ओढ आपणांस असते ते पदार्थ, असा आपल्या मनात असतो. अमेरिकन संयुक्त राज्यांच्या घटनेमध्ये प्रत्येक नागरिकास pursuit of happiness चा मूलभूत हक्क दिला आहे. तेथे हॅपिनेस याचा अर्थ सुख नावाचा काही संवेदनाविशेष असा घेता येणार नाही. ज्या गोष्टींनी व्यक्ती आपले जीवन समृद्ध करू इच्छिते ते नाना पदार्थ, ते नाना व्यवसाय असाच हॅपिनेस याचा अर्थ तेथे करावा लागेल. काण्टनेसुद्धा कर्तव्यप्रेरणेशिवाय इतर सर्व प्रेरणांना सुखप्राप्तीच्या प्रेरणा असे नाव दिले. आपल्या प्रवृत्तींच्या (inclinations च्या) सर्व विषयांना मिळून सुख (happiness) अशी संज्ञा आहे असे त्याने म्हटले. ही त्याच्या काळी रूढ असलेली परिभाषा मिलने वापरली असे समजण्यात काही अडचण असू नये. आपल्या पुस्तकात जागोजागी तो स्वतःच्या सिद्धान्तास Utility on Happiness theory असे नाव देतो. त्याच्या हिशेबी 'युटिलिटी' हा 'हॅपिनेस'चा पर्याय आहे. आयुष्याच्या सार्थकतेत घटक म्हणून ज्याची उपयोगिता आहे त्याला 'युटिलिटी' म्हणणे योग्य ठरेल. तेव्हा त्याच्या हॅपिनेसच्या फॉर्म्युल्याचा अर्थ ज्याला मूर the good अथवा the ideal म्हणतो तोच आहे असे म्हणणे योग्य दिसते. मिलने पुरस्कार केलेला सुखवाद आणि मूरचा मूल्यानुसारी उपयुक्ततावाद अथवा मूल्यवाद (आयडियल युटिलिटेरिॲनिझम) यांमध्ये तत्त्वतः फरक नाही असे वाटते.

मिलने वरच्या दर्जाची सुखे आणि खालच्या दर्जाची सुखे असे सुखांचे प्रकार केले. त्याबद्दल मूरने त्याची खूप हजेरी घेतली आहे. मूरने म्हटले आहे की, सुख हे केवळ सुखच असते. ते कमी असेल अथवा अधिक असेल. आणि सुखच प्राप्तव्य असेल तर जास्तीत जास्त सुखप्राप्ती जिने होईल त्या कृतीची निवड केली पाहिजे. सुखाच्या प्रकारांचा विचार गैरलागू आहे. कारण ते प्रकार सुखाच्या बाहेरील आगंतुक गोष्टींनी ठरतात. काव्यवाचन, निसर्गदर्शन, खाणेपिणे इत्यादी गोष्टींनी सुख होते. ती सुखाची साधने होत. पण त्यांच्यातील फरक म्हणजे सुख या साध्यातील फरक नव्हे. येथे मिलने साधन व साध्य यांची गल्लत केली आहे असे मूरचे म्हणणे आहे. पण मिलच्या मनात 'सुख' या शब्दाचा अर्थ इष्ट गोष्टीची प्राप्ती व तिच्यासहवर्तमान असणारे समाधान असा होता हे लक्षात घेतल्यास त्याने सुखांचे इष्ट गोष्टींच्या दर्जाप्रमाणे फरक केले यात काही गैर दिसू नये.

मिलने म्हटले आहे की, ज्या अर्थी माणसे सुखाची इच्छा करतात त्या अर्थी सुख ही इच्छा करण्यास योग्य अशी गोष्ट आहे. या युक्तिवादावर जोरदार हल्ला झाला आहे.

निसर्गात अमुक एक गोष्ट अमुक रीतीने घडते, म्हणून ' ती तशी घडावी ' अथवा ' ती चांगली आहे ' असे म्हणणे म्हणजे तथ्यापासून मूल्य निष्पन्न करणे असे होईल. हे तर होणे नाही. युक्तिवादाच्या या भ्रष्ट रूपाला मूर प्राकृतिकतेचा तर्काभास (naturalistic fallacy) असे नाव देतो आणि मिल्लच्या मानेभोवती या तर्कदोषाचे लेबल लिहिलेला पट्टा अडकवतो.

पण या ठिकाणचा मिल्लचा युक्तिवाद मूरसारखे टीकाकार म्हणतात तेवढा तर्कदुष्ट अथवा ठिसूळ नाही. माणसाचे प्राप्तव्य आणि त्याची इच्छा यांचा संबंध तोडता येणार नाही. जिची कधीच कोणी इच्छा केली नाही किंवा करणार नाही अशा गोष्टीला कोणत्याही अर्थाने चांगली म्हणता येणार नाही अथवा ती प्राप्तव्य आहे असे अगदी दूरान्वयानेही सुचवेता येणार नाही. माणसाचे कल्याण आणि मूलभूत मानवी प्रकृती यांचा संबंध नाही हे म्हणणे पटणारे नाही. मानवी प्रकृतीची घडण ज्या वासनांनी आणि इच्छांनी झालेली आहे त्यांचे समाधान ज्या कशाने होईल ते माणसाचे कल्याण होय हे म्हणणे समजूतदारपणाचे आहे. जर माणूस वासनाविहीन आणि इच्छाशून्य असता तर मूल्यभाव (sense of value) ही गोष्टच अस्तित्वात आली नसती आणि प्राप्तव्याची संकल्पनाच त्याला करता आली नसती. म्हणून माणसे कशाची इच्छा करतात याचा शोध घेऊन इच्छा करण्यास काय योग्य आहे, एष्टव्य काय आहे हे ठरवावे, या मिल्लच्या प्रयत्नात काही वावगे नाही. प्रश्न एवढाच येईल की, माणसाला केवळ सुखाचीच इच्छा आहे का इतरही काही इच्छा आहेत. इतरही इच्छा आहेत असे जे म्हणतात ते असेही मानतात की सुखाची इच्छा ही महत्त्वाची आहे आणि माणसाच्या अंतिम कल्याणाची जी काही कल्पना आपण करू त्यात सुख हा महत्त्वाचा घटक आहे. अंतिम कल्याणाची ही जी कल्पना करावयाची त्यासाठी माणसाची प्रकृती विचारात घेतलीच पाहिजे. म्हणून मूरने प्राकृतिक तर्काभासाचा जो दोष सांगितला आहे तो मिल्लकडून घडला नाही. प्रश्न सोडविण्याची त्याची रीत बरोबरच होती.

' स्वतः होऊन चांगले असणे ' म्हणजे काय याची व्याख्या करता येणार नाही असे मूरने सांगितले. चांगलेपणा हा एक अविश्लेष्य धर्म आहे आणि अंतःप्रज्ञेने केलेल्या सूक्ष्म निरीक्षणानेच तो एखाद्या ठिकाणी आहे की नाही हे आपणांस सांगता येईल. हे निरीक्षण नीट होण्यासाठी पूर्वतयारी म्हणून सर्व पूर्वग्रह बाजूला सारण्याचे व संबंधित गोष्टी स्पष्टपणे पुढे मांडण्याचे काम बुद्धी करेल. पण अमुक एक गोष्ट चांगली आहे हे सिद्ध करणे बुद्धीला अशक्य आहे असे मूरचे म्हणणे आहे.

हा सर्व विचार मिल्लनेही केला होता. त्याच्या पुस्तकाच्या पहिल्या प्रकरणातील पाचव्या परिच्छेदात त्याने म्हटले आहे " अंतिम उद्दिष्टांच्या प्रश्नांबाबतीत साक्षात सिद्धता देता येणार नाही. जर एखाद्या गोष्टीचा चांगलेपणा सिद्ध करता आला तर जिचा चांगलेपणा

सिद्ध करता येत नाही अशा दुसऱ्या एखाद्या गोष्टीचे साधन म्हणूनच तो करता येईल. भिषग्विद्या चांगली आहे हे आपण सिद्ध करतो ते तिच्या योगाने आरोग्य प्राप्त होते हे दाखवून. पण आरोग्य चांगले आहे हे कसे सिद्ध करता येईल ? संगीतकला चांगली आहे त्याचे एक समर्थक कारण असे की संगीताने सुखाची निर्मिती होते. पण सुख चांगले आहे हे दाखविण्यासाठी कोणती सिद्धता देता येणें शक्य आहे ? (होय! हा प्रश्न मिलने विचारला आहे.) ज्या गोष्टी स्वतः होऊन चांगल्या आहेत अशा सर्वांचा संग्रह असलेला एखादा समावेशक फॉर्म्युला जर आम्ही दिला आणि असे दाखवून दिले की, त्या बाहेरील इतर एखादी गोष्ट चांगली असेल तर ती साध्य म्हणून नसून केवळ एक साधन म्हणून आहे तर आमचा फॉर्म्युला स्वीकारावा तरी किंवा त्याचा अव्हेर तरी करावा. पण सामान्यतः जिला सिद्धता म्हणतात ती त्याच्या बाबतीत देता येणार नाही. पण याचा अर्थ असा नव्हे की, तो अव्हेर अथवा स्वीकार आंधळ्या लहरीवर अथवा स्वैर निवडीवर अवलंबून असतो. सिद्धता याचा एक व्यापकही अर्थ आहे. त्या अर्थाने प्रस्तुत प्रश्नाच्या आणि तत्त्वज्ञानातील इतर विवाद्य प्रश्नांच्या बाबतीत सिद्धता देण्याचा प्रयत्न करता येतो. हा सगळा विषय विवेकाच्या क्षेत्राबाहेरही नाही आणि त्या क्षेत्रात केवळ प्रातिभ ज्ञानाने काम निभते असेही नाही. विचाराच्या अशा दिशा प्रस्तुत करता येतात की ज्यायोगे बुद्धीला तो सिद्धान्त स्वीकारणे अथवा नाकारणे शक्य होईल. ही प्रक्रिया सिद्धतेच्या समानच आहे. ”

एवढे सगळे मिलने म्हटल्यावर सुखाला साध्यमूल्य आहे ही गोष्ट तो निगमनाच्या पद्धतीने एखाद्या निसर्गविषयक विधानापासून सिद्ध करू पाहतो आणि असे करताना प्राकृतिक तर्काभासाच्या जाळ्यात तो स्वतःची मान अडकवतो असे म्हटल्यास मिलला न्याय दिला असे होत नाही. ‘ चांगले ’ म्हणजे काय याची व्याख्या देता येत नाही असे मूरने म्हटले. पण कोणत्या गोष्टी चांगल्या हे सांगता येते असे त्याचे मत होते. आणि प्रिन्सिपिआ एथिका या पुस्तकाच्या शेवटच्या प्रकरणात त्याने त्यांचा ऊहापोहही केला. मिलनेही तेच केले. अंतिम उद्दिष्टांची साक्षात सिद्धता देता येत नाही असे त्याने म्हटले. पण ते म्हटल्यावर माणसाची उद्दिष्टे कोणती असावीत याचा काही प्रपंच करण्याचे काम राहतेच. ते मिलने केले. ते करण्यासाठी माणसे, म्हणजे शहाणी माणसे, कशाची इच्छा करतात असा प्रश्न उपस्थित करण्यात काही तर्कदोष नाही. जरी मिलच्या शब्दरचनेत काही विसंगती असल्या तरी त्याच्या विचाराचा ओघ आपण समजून घ्यावयास हवा. तो वरील रीतीने घेता येतो.

८ सिज्विकचा विवेकनिष्ठ सुखवाद (Rationalistic Hedonism)

हेन्री सिज्विक (१८३८–१९००) या नीतिमीमांसकाने ‘ Methods of Ethics ’ या आपल्या पुस्तकात सार्वत्रिक सुखवादाचाच (Universalistic hedonism) पुरस्कार केला आहे. तो करताना त्याने मिलच्या युक्तिवादातील त्याला आढळलेले दोष

टाळले आहेत. सर्व प्राणिमात्रांच्या अधिकाधिक सुखासाठी प्रयत्न करणे प्रत्येकाचे कर्तव्य आहे, हे सिद्ध करण्यासाठी आपल्या विवेकबुद्धीकडून काही मार्गदर्शक तत्त्वे (maxims) मिळतात, असे त्याचे म्हणणे असल्यामुळे त्याच्या एकूण मतास विवेकनिष्ठ सुखवाद (Rationalistic hedonism) असे नाव त्याने दिले आहे.

(अ) मिलच्या विवेचनातील त्याला वाटलेले दोष त्याने नीटपणे काढून दाखविले. मिलने म्हटले होते की, सर्व माणसे सुखाचीच इच्छा करतात, अन्य कशाची इच्छा करणे त्यांना अशक्यच आहे. हे म्हणणे वस्तुस्थितीला धरून नाही असे सिज्विक सांगतो. माणसाला अनेक गोष्टींची इच्छा करता येते. त्याला कीर्ती हवी असते, यश हवे असते किंवा सूड घेण्याचीही तो इच्छा करतो. अशा अनेक गोष्टींची इच्छा त्याला करता आली तरी त्याने तसे करू नये, त्यात शहाणपणा नाही, केवळ सुखाची इच्छा करण्यातच शहाणपणा आहे असे सिज्विकचे प्रतिपादन आहे.

माणसे सुखाची इच्छा करतात त्या अर्थी सुखाची इच्छा करणे योग्य होय असा मिलचा युक्तिवाद होता असे सिज्विकने मानले. सिज्विकने सांगितले की, यांतील पहिल्या विधानापासून दुसरे विधान निष्पन्न होत नाही. प्रत्यक्षात अमुक अमुक आहे ही गोष्ट अमुक अमुक असावे याला आधार होऊ शकणार नाही. काय आहे आणि काय असावे (is and ought) यांतील अंतर दुर्लंघ्य आहे हे लक्षात न घेणे हा एक तर्कदोष आहे.

(आ) सुखवादाच्या मिलच्या प्रतिपादनात तर्कदोष आहेत असे सिज्विकचे म्हणणे असले, तरी मिलने काढलेला अंतिम नैतिक निष्कर्ष सिज्विकला मान्यच आहे. सुख हेच मानवाचे परमप्राप्तव्य होय हे दाखविण्यासाठी तो खालील दोन युक्तिवाद देतो.

(१) अत्यंत शांतपणे एका जागी बसून माणसाने खरोखर काय प्राप्त करून घ्यावे असा विचार केला तर असे प्रत्ययास येते की, सुख या एकाच गोष्टीत त्याचे हित सामावलेले आहे. आयुष्यात काय असावे, असा प्रश्न केल्यास आणि सुख याचा अर्थ नीट कळत असल्यास ' सुख असावे ' असेच उत्तर कोणीही देईल. सुखाला मूल्य आहे हा प्रत्यय इंद्रियांना येणार नाही. तो बुद्धीला अथवा प्रज्ञेला साक्षात (direct) येतो असे मानावे लागेल. सिज्विकच्या म्हणण्याप्रमाणे सुखातच कल्याण आहे ही गोष्ट आपणांला बुद्धीने वा प्रज्ञेनेच कळते.

(२) सुख हेच प्राप्तव्य होय हे ठरविण्यासाठी एक अप्रत्यक्ष पुरावाही मिळू शकतो. समाजात रूढ असलेल्या नीतिकल्पना जर आपण तपासल्या तर दिसून येते की, ज्या प्रकारच्या कृतींनी सुखाची अभिवृद्धी होते आणि जेवढ्या प्रमाणात ती होते त्या प्रकारच्या कृतीला आणि तेवढ्या प्रमाणात सामाजिक प्रशस्ती मिळत असते. उलट प्रकारच्या कृतीची समाजाकडून निंदा होते.

(इ) वरील दोन्ही युक्तिवादांच्या आधारावर सुख हे प्राप्तव्य आहे असे ठरवल्यावर सिज्विक असे सांगू इच्छितो की, आपल्या विवेक बुद्धीकडून आपणांस तीन नैतिक तत्त्वे प्राप्त होतात.

(१) पहिल्या तत्त्वाचे नाव त्याने 'विवेकनिष्ठ स्वहित प्रेम' (Maxim of rational self–love) असे ठेवले आहे. त्याचा विचार यात्र प्रकरणात वर परिच्छेद ४ मध्ये आलेला आहे. नैतिक विचाराची एक अंतिम रीत म्हणून तो असे मानतो की, 'एकंदर सर्वंध आयुष्यात मिळून मी स्वतःचे अधिकात अधिक सुख मिळविणे हे विवेकाला धरून आहे.' पण स्वतः सिज्विक या मताचा स्वीकार करीत नाही. विवेकनिष्ठ सुखवाद (Rationalistic hedonism) या अधिक व्यापक मतात प्रस्तुत नैतिक विचाराचा अंतर्भाव करता येतो असे तो म्हणतो.

(२) दुसऱ्या तत्त्वाचे नाव विवेकनिष्ठ सर्वहितैषणा (Principle of rational benevolence) असे त्याने ठेवले आहे. या तत्त्वाप्रमाणे जर सुख ही चांगली गोष्ट असेल तर ते कोणी उपभोगिले याच्यावर त्याचा चांगुलपणा अवलंबून असणार नाही. सारख्याच परिमाणाचे सुख असेल तर ते मी उपभोगिले काय आणि एका तिऱ्हाईत माणसाने उपभोगिले काय दोहोंचे मूल्य सारखेच समजले पाहिजे. सुखाकडे पाहताना त्याचा भोक्ता कोण हा विचार गैरलागू आहे. हे तत्त्व नैतिक विवेचक बुद्धीकडून (practical reason कडून) आपणांला समजते, असे सिज्विकने सांगितले.

(३) त्याच बुद्धीकडून नैतिक स्वरूपाचे आणखी एक तत्त्व कळते. त्याचे नाव न्यायाचे तत्त्व (Maxim of equity or justice) असे त्याने ठेवले आहे. या तत्त्वाप्रमाणे जर एखाद्या प्रकारचे कृत्य मी करणे योग्य असेल तर परिस्थितीत इतर काहीही फरक नसताना इतर कोणीही त्या प्रकारचे कृत्य करणे हे तितकेच योग्य होईल. केवळ मी आणि ती व्यक्ती ही भिन्न माणसे आहोत एवढ्यावरून मला जे योग्य ते तिला अयोग्य ठरणार नाही.

(ई) विवेकाने मिळणारी ही तीन तत्त्वे व सुखच परम हित आहे हे अंतःप्रज्ञेने मिळणारे ज्ञान एकत्र करून त्याने असा निष्कर्ष काढला की, प्राणिमात्रांचे जास्तीत जास्त सुख ज्याने निर्माण होईल त्या प्रकारची कृती करणे हे प्रत्येकाचे कर्तव्य होय.

त्याने असा निष्कर्ष काढला. पण तो काढताना एक अडचण निर्माण झाली. नीतिविवेकातील द्वैत (Dualism of practical reason) असे त्याने त्या अडचणीचे नाव ठेविले. अडचण अशी : एका बाजूने विवेकास असे कळते की, मी माझे जास्तीत जास्त सुख मिळवणे हेच योग्य आहे (विवेकनिष्ठ स्वहित प्रेम). तीच विवेकबुद्धी दुसऱ्या बाजूने असे सांगते की, एकाच परिमाणाचे सुख मी अथवा अन्य कोणीही उपभोगिले तरी दोहोंचे मूल्य सारखेच (विवेकनिष्ठ सर्वहितैषणा). या दुसऱ्या तत्त्वास विवेकनिष्ठा म्हणणे बरोबरच

आहे. दोन वस्तूंमध्ये प्रस्तुत असलेल्या बाबींमध्ये काही फरक नसताना फरक करणे हा अविवेक होय. दोन ताटे अगदी एकसारखी असताना मला अमुकच ताट पाहिजे असा हट्ट धरून जेव्हा एखादे मूल बसते तेव्हा ते अविवेकाने वागते असे आपण म्हणतो. तेव्हा विवेकाने प्राप्त झालेल्या या दोन तत्त्वांत विरोध आहे. दुसऱ्या तत्त्वाप्रमाणे असे ठरते की माझ्या थोड्या सुखाचा त्याग करून दुसऱ्याचे अधिक सुख निर्माण करणे शक्य असेल तर तसे मी करावे. पण पहिले तत्त्व सांगते की, मी स्वतःचेच अधिकात अधिक सुख मिळवावे; माझ्या सुखाची हानी होऊ देऊ नये. कृतीची पाळी येईल तेव्हा अर्थात त्या दोन्ही तत्त्वांत संघर्ष येईल. पण विवेकाला अंतर्गत विरोध कसा खपू शकेल ? विरोध नाहीसा करणे हे विवेकबुद्धीचे काम होय. नीतीच्या प्रांतात असा विरोध असणे मूलतः अशक्य आहे अशी सिज्विकची धारणा होती. म्हणून तो विरोध नाहीसा करण्यासाठी विश्वाच्या रचनेसंबंधी आपणांस काहीतरी गृहीत धरले पाहिजे असे त्याने म्हटले. अंतिमतः विश्वाची रचना अशी असली पाहिजे की, ज्या रीतीने मी प्राणिमात्रांचे अधिकात अधिक सुख निर्माण करू शकेन तीच रीत मला स्वतःच्या अधिकात अधिक सुखापर्यंत घेऊन जाईल. म्हणजे असे की, इतरांच्या करिता माझ्या सुखाचा मी जो त्याग करतो त्याची भरपाई होत असलीच पाहिजे. या जगात ती होत नाही असे दिसत असेल तर अन्यत्र ती होत असली पाहिजे. आणि हे घडवून आणणारा कोणी विश्वनियंत्रकही असला पाहिजे.

स्वसुखवाद (Egoistic hedonism) आणि सार्वत्रिक सुखवाद (Universalistc hedonism) या दोन नैतिक विचाराच्या रीतींचा (Methods of Ethics) वरील रीतीने त्याने समन्वय केला. त्याच्या मताने मूलभूत नैतिक विचाराची आणखीही एक रीत आहे. विचाराच्या या रीतीप्रमाणे काही प्रकारच्या कृती या त्यांच्या स्वरूपांमुळे नेहमीच युक्त असतात. त्यांच्या परिणामांकडे पाहण्याचे काही कारणच नाही. या रीतीप्रमाणे असे म्हटले जाईल की, माणसाने खरे हे बोलावेच, मग त्यामुळे धरणी दुभंगली तरी हरकत नाही. ज्याला रूढिनियत नीती (customary morality) असे म्हणता येईल किंवा जी सर्वसाधारण लोकांना मान्य असते ती नीती या प्रकारची होय. नैतिक विचाराच्या या रीतीस ठाम प्रकारचा अंतःप्रज्ञावाद (Dogmatic Intuitionism) असे नाव तो देतो.

या नैतिक विचारास अनुसरून आचरण करण्यास सिज्विकचा विरोध नाही. पुष्कळ चर्चा करून त्याने असे दाखवून दिले आहे की लोकमानसात जे कर्मठ नीतिनियम स्थिर झालेले आहेत त्यांच्यामागे काही विचार आहे. पिढ्या-पिढ्यांच्या अनुभवातून तो विचार आकार घेत असतो. वरवर पाहता वैवाहिक बंधने त्रासदायक वाटतील. एखाद्या व्यक्तीला विवाहबाह्य मुक्तप्रेम कदाचित अधिक आकर्षक वाटेल. पण सबंध मानवी जीवनाचा दूरदृष्टीने विचार केल्यास असे दिसून येईल की, वैवाहिक नीतीमागील दृष्टी एकूण समाजाच्या अधिकात अधिक सुखाची असते. सामान्य माणसाला ही दृष्टी लक्षात येत नाही. पण त्यामुळे

काही बिघडत नाही. शहाण्या माणसानेसुद्धा नीतीचे एक तत्त्व म्हणून लोकरूढींचे पालन करावे. अर्थात, परिस्थिती बदलेल त्याप्रमाणे रूढीत फरकही करावा लागेल. शहाण्या माणसाने तो फरक घडवून आणावा. तसे करण्यासाठी पहिल्या दोन नैतिक विचारांच्या रीतींचा अवलंब करावा.

नैतिक विचाराच्या ज्या तीन मूलभूत रीती म्हणून सांगितल्या त्यांचा समन्वय त्याने वरीलप्रमाणे केला. त्या समन्वयाचे तात्पर्य असे आहे की, प्राणिमात्रांचे जास्तीत जास्त सुख ज्याने निर्माण होईल अशी कृती करणे हेच प्रत्येकाचे कर्तव्य होय. यात सार्वत्रिक सुख-वादाचा पुरस्कार असला तरी ज्या विशिष्ट रीतीने तो केला आहे त्यामुळे त्याला विवेकनिष्ठ सुखवाद असे नाव दिले गेले आहे.

९. सुखवादावरील आक्षेप

स्व-सुखवाद अथवा सार्वत्रिक सुखवाद अथवा आणखी कोणत्याही प्रकारचा सुखवाद घेतला तरी त्यात एक गोष्ट समान असणारच. ती म्हणजे मानवाच्या प्राप्तव्याचे अथवा कल्याणाचे स्वरूप सुख असे आहे. पण या मतावर आक्षेप घेतले जातात. त्यांतील काही आक्षेप खाली दिले आहेत.

(अ) **सुखाची बेरीज करता येत नाही :** एकामागून एक अशी कितीही सुखे उपभोगिली तरी त्या सर्वांचे मिळून एक मोठे सुख बनते असे होत नाही. नवीन सुख आले की, पहिले सुख विरघळून जाते. त्याचा मागमूसही रहात नाही. लग्नाच्या गेल्या मोसमात मी दहादा मिष्टान्न खाल्ले असले अथवा अकरा वेळा मेजवानीचे सुख अनुभवले असले तरी आताच्या माझ्या स्थितीत काहीच फरक पडत नाही. दोन्हीही गोष्टी आता मला सारख्याच. पहिल्या सुखाने जे काही मिळते तेच आणि तेवढेच शेवटच्या सुखाने मिळते. सुखांच्या मालिकेतील शेवटचे सुख त्या मालिकेतील पहिल्या सुखासारखे भासते. नव्याने मिळवू पाहतो ते सुख आपल्याला खुणावते. ते खुणावते तेव्हा वाटते की हां, हे एवढे एक सुख मिळाले की आत्मसंतोष होईल, तृप्ती मिळेल. पण तसे होत नाही. वाळूच्या खड्डयात ओतलेल्या पाण्याप्रमाणे ते सुख गडप होऊन जाते. परत येईल ते नवेच असते. बँकेत पैसे साठतात त्याप्रमाणे सुखाची साठवण होत नाही. ययातीची गोष्ट प्रसिद्ध आहे.

(आ) **सुख ही एक अमूर्त गोष्ट (abstraction) आहे :** सुखाची स्पष्ट प्रतिमा मनापुढे उभी करता येत नाही. ज्याला साध्य म्हणावयाचे त्या गोष्टीचे मनाने संपूर्ण आकलन करता आले पाहिजे. सुखाचे मूर्तपणे आकलन होत नाही. चहा पिणे, फिरावयास जाणे, संगीत श्रवण करणे इ. अनेक गोष्टी सुखकारक आहेत. पण या प्रत्येकाचा जो अनुभव येतो त्यातील फक्त सुखाचा भाग वेगळा करून मनाने त्याचे चिंतन करता येत नाही. खूप कंटाळा आला आहे अशा वेळी आपण असे म्हणू शकत नाही की, आपण आता बाहेर जाऊन एक रुपयाचे सुख विकत आणू या. कंटाळा घालविण्यासाठी कदाचित

आपण सिनेमाला जाऊ. चित्रपट पाहिल्याने आपल्याला सुखही होईल. पण आपण निवड करतो ती चित्रपटाची, सुखाची नव्हे.

(इ) **काही सुखे वाईट असतात :** सुखवादाच्या मताने कोणतेही सुख चांगले असणारच. हे म्हणणे खरे धरल्यास वाईट सुख नावाची गोष्ट असणारच नाही. पण फुलपाखरांचा छळ करून लहान मुलाला जे सुख मिळते ते वाईट प्रकारचे सुख असेच सामान्यतः म्हटले जाईल. सुखवादाचा याच्याशी विरोध येतो.

(ई) **सुखवाद व्यवहारात आचरणात आणणे अशक्य आहे :** सुखवाद ही जीवननिष्ठा केल्यास वारंवार सुखाचे गणन (calculus of pleasures) करावे लागेल. सुखांची बेरीज-वजावाकी करून जास्तीत जास्त सुख कशाने होईल याचा हिशेब करणे अशक्यप्राय गोष्ट आहे. याची कारणे दोन आहेत.

(१) सुखाचे एकक (unit) नसते. एक सुख दुसऱ्यापेक्षा अधिक आहे किंवा कमी आहे हे एक वेळ सांगता येईल पण ते कितीपट अधिक आहे अथवा कितीपट कमी आहे हे सांगता येणार नाही.

(२) सुखानुभव हा अतिशय वैयक्तिक स्वरूपाच्या आहे. एकाच गोष्टीपासून निरनिराळ्या माणसांना कमी अधिक स्वरूपाच्या सुखाची प्राप्ती होईल. दुसऱ्या माणसास सुख किती झाले हे आपणांस निश्चितपणे कधीच कळणार नाही. म्हणून त्याचे मापनही आपणांस करता येणार नाही. सुखवादाची व्यवहारात स्थापना करावयाची झाल्यास अशा मापनाची गरज भासते, असे वर म्हटलेच आहे. एखाद्या नैतिक उपपत्तीला अनुसरून प्रत्यक्षात तसे आचरण करणे अशक्य असेल तर ही गोष्ट त्या उपपत्तीचे वैगुण्यच समजली पाहिजे. कारण नीतिचर्चा म्हणजे केवळ बुद्धिविलास नव्हे. नीतीचा आचरणाशी साक्षात संबंध आहे.

वरील सर्व मुद्यांचे तात्पर्य असे की, सुखवाद हा अंतिम नैतिक सिद्धान्त होऊ शकत नाही. पण त्याचा अर्थ असा नव्हे की, नैतिक जीवनात सुखाला काही स्थानच नाही. अशी जबरदस्त शक्यता आहे की, ज्याला आपण शुभजीवन म्हणू त्यात सुख हा एक आवश्यक घटक आहे.

मराठी ग्रंथ संग्रहालय ठाणे
२९६६
दा. क्र. 23.6.02
निवड 25/3/03
शाखा (स्थळ प्रत)

४

प्राप्तव्यवादी नैतिक उपपत्ती (२) मूल्यवाद

१. सुखनिरपेक्ष उपयुक्ततावाद (Non-hedonistic Utilitarianism).

कर्तव्यतेचा उगम कशात आहे आणि व्यक्तीची कर्तव्ये कोणती हा नीतिशास्त्राचा मध्यवर्ती प्रश्न आहे असे मानता येईल. नीतिशास्त्र ही कर्तव्यमीमांसा आहे. प्राप्तव्यवादी नैतिक उपपत्तींतून कर्तव्यतेचा स्रोत हा कृतींच्या अपेक्षित परिणामांत शोधला जातो. अमुक एक कृती मी का केली पाहिजे, ती करणे हे माझे कर्तव्य का म्हणून ठरते याचे संपूर्ण उत्तर त्या कृतीचे परिणाम अमुक अमुक होतील यामध्ये आहे. कृतीची नैतिकता (म्हणजे तिची युक्तता अथवा अयुक्तता, चांगलेपणा अथवा वाईटपणा) ठरविण्याचा मानदंड नीतिशास्त्राने सांगावयास हवा. प्राप्तव्यवादी नैतिक उपपत्तींतून तो मानदंड ' उपयोगितेच्या तत्त्वा 'ला (utility principle ला) अनुसरून सांगितला जातो.

' सार्वत्रिक सुखवाद ' ही गेल्या प्रकरणात चर्चा केलेली नैतिक उपपत्ती प्राप्तव्यवादी (teleological; end-based) आहे. तिच्यात दोन नैतिक सिद्धान्त ग्रथित आहेत. अखिल प्राणिमात्रांचे अधिकतम सुख हे परमप्राप्तव्य आहे हा त्यांपैकी पहिला होय. त्याला नुसते ' सुखवाद ' (hedonism) म्हणू. दुसरा असा की, कृतीची युक्तता तिच्या परिणामांवरून, म्हणजे परिणामांच्या बरे-वाईटपणावरून, ठरते. या दुसऱ्या सिद्धान्तास उपयुक्ततावाद (utilitarianism) असे म्हणता येईल. सुखात्मक परिणाम तेवढे चांगले आणि दुःखात्मक परिणाम तेवढे वाईट अशी भर घातली म्हणजे तेच मत सुखनिष्ठ उपयुक्ततावाद (hedonistic utilitarianism) ठरते. पण उपयुक्ततावाद हा सुखवादाशीच जोडला पाहिजे असे नाही. त्या दोहोंची फारकत करता येते. सुखाव्यतिरिक्त ज्ञान, प्रेम, सौंदर्यानुभव इत्यादी अनेक गोष्टी चांगल्या असतात आणि

दुःखाखेरीज क्रौर्य, लाचारी, अहंकार इत्यादी अनेक गोष्टी वाईट असतात असा पक्ष घेता येतो. या सर्व चांगल्या गोष्टींना धनमूल्य आहे आणि वाईट गोष्टींना ऋणमूल्य आहे असे म्हणू. तसे करूनच सुखनिरपेक्ष (non-hedonistic) अथवा मूल्यनिष्ठ उपयुक्तता-वादाची मांडणी करावी लागते. मूल्यनिष्ठ उपयुक्ततावाद हा सुखनिष्ठ उपयुक्ततावादापेक्षा अधिक व्यापक आहे. कारण, सुखास मूल्य असल्यास ते अनेक मूल्यांपैकी केवळ एक मूल्य होईल. मूल्यनिष्ठ उपयुक्ततावाद अधिक व्यापक असल्याने तो चुकीचा ठरल्यास सार्वत्रिक सुखवाद आपोआप चुकीचा ठरेल.

२. उपयुक्ततावाद (Utilitarianism)

जोपर्यंत अमक्या गोष्टींनाच मूल्य आहे असा आग्रह नसतो तोपर्यंत मूल्यनिष्ठ उपयुक्ततावाद आणि उपयुक्ततावाद या दोन्ही संकल्पना एकच होत. ‘ मूल्य ’ या संकल्पनेचा अर्थ याच प्रकरणामध्ये (पृष्ठे ७४ ते ७७) आम्ही स्पष्ट करणार आहोत. तो करण्यापूर्वी उपयुक्ततावादाचा अर्थ अधिक स्पष्ट करू.

कृतीची नैतिक युक्तता तिच्या स्वरूपावरून अथवा तिच्यामागील हेतूवरून अथवा आणखी काही अन्य गोष्टींवरून न ठरता केवळ कृतीच्या परिणामांवरून म्हणजे परि-णामांच्या बरेवाईटपणावरून ठरते या नीतिशास्त्रीय उपपत्तीस उपयुक्ततावाद म्हणावयाचे.

परिणाम याचा अर्थ कृतींचे प्रत्यक्षात घडणारे परिणाम असा करावयाचा की कृतीचे फलित म्हणून जे परिणाम घडतील अशी सुबुद्ध कर्त्याची समंजस अपेक्षा असते ते परिणाम असा घ्यावयाचा असा प्रश्न उद्भवतो. सृष्टीत वावरणाऱ्या अनेक कारणशक्तींनी प्रत्यक्षात घडणारा परिणाम ठरतो. कर्त्याचा उद्देश असतो एक आणि घडते निराळेच. त्याबद्दल कर्ता जबाबदार नसतो. म्हणून कृतीचे परिणाम याचा अर्थ कृतीचे उद्दिष्ट (intention) अथवा कर्त्याकडून समंजसपणे अपेक्षित असलेले परिणाम असाच घ्यावयास हवा. सामान्यतः तो तसाच घेतला जातो. जी गोष्ट माणसाच्या हातातील नाही, तिच्याविषयी नैतिक विचार संभवत नाही.

उपयुक्ततावादाच्या विचारसरणीप्रमाणे खरे बोलणे हे युक्त आहे ते त्याच्या खरे बोलणे या स्वरूपामुळे नव्हे अथवा खरे बोलणाऱ्याच्या विमल चारित्र्याचा त्यातून आविष्कार होतो म्हणूनही नव्हे, तर खरे बोलण्यामुळे कोणत्या तरी प्रकारच्या हिताची अथवा मूल्याची अभिवृद्धी होते म्हणून. काळूने चोरी केली ही त्याची कृती अयुक्त होय ते त्याच्या मनातील चौर्यबुद्धीमुळे नव्हे तर त्या कृतीचे वाईट परिणाम अहिताचे होतील म्हणून. विश्वासघाताचे कृत्य अप्रशस्त अथवा अयुक्त ठरते ते विश्वासघात न करण्याविषयी धर्माज्ञा आहे म्हणून नव्हे अथवा विश्वासघाती कृत्यामधून मनाचा कपटीपणा व्यक्त होतो म्हणून नव्हे तर विश्वासघात करण्याचे एकूण परिणाम वाईट होतात म्हणून.

आयुष्यात कित्येक प्रसंगी कृतीसंबंधी अनेक पर्याय माणसापुढे उभे राहतात. त्यांपैकी जिचे परिणाम दुसऱ्या कोणत्याही पर्यायी कृतीच्या परिणामांपेक्षा कमी चांगले नाहीत अथवा अधिक वाईट नाहीत अशी प्रत्येक कृती युक्त होय अशी व्याख्या उपयुक्ततावादात दिली जाईल. विशिष्ट परिस्थितीत, संभवतः, अशा युक्त कृती एकाहून अधिक असतील. अशा वेळी त्यांपैकी कोणती तरी एक करणे हे त्या माणसाचे कर्तव्य होय असे उपयुक्तता-वादाचे म्हणणे आहे. कोणत्या तरी एकाच कृतीचे परिणाम इतर सर्वांपेक्षा अधिक चांगले (अथवा कमी वाईट) असतील तर ती एकमेव कृती युक्त ठरेल आणि इतर सर्व अयुक्त होतील.

परिणामांच्या चांगलेवाईटपणास परिमाण (quantity) असते, तो मोजता येतो, चांगलेपणाचे एकक (unit) असते व वाईटपणाचेही एकक (unit) असते, असे उपयुक्ततावादात गृहीत धरलेले असते. चांगलेपणाचे एक एकक व वाईटपणाचे एक एकक ही एकमेकांस निःशेष करतात (cancel out) असेही येथे मानलेले आहे. चांगलेपणाची एकके या धनसंख्या होत व वाईटपणाची एकके या ऋणसंख्या होत अशा गृहीत कृत्यावर उपयुक्ततावादाचे गणित आधारलेले असते. एखाद्या कृतीचे परिणाम इतर संभाव्य कृतींच्या परिणामांपेक्षा अधिक चांगले आहेत याच्या अर्थात ते कमी वाईट आहेत हाही अर्थ समाविष्ट आहे.

कृतीच्या परिणामांची सुखात्मता अथवा दुःखात्मता विचारात घेऊन नीतीचा निर्णय करावा असे म्हटल्यास त्याला सुखनिष्ठ उपयुक्ततावाद (hedonistic utilitarianism) म्हणता येईल. पण उपयुक्ततावादावर सुखनिष्ठतेचे बंधन नाही. सुख ही एक गोष्टच काही माणसाचे प्राप्तव्य नव्हे, इतर अनेक गोष्टींना मूल्य आहे, जास्तीत जास्त मूल्यांनी आयुष्य संपन्न करावे या मतास मूल्यवाद अथवा मूल्यानुसारी उपयुक्ततावाद (ideal utiltitarianism) असे म्हणता येईल. या ठिकाणी मूल्य अथवा चांगलेपणा म्हणजे काय याचा विचार केला पाहिजे.

३. मूल्य म्हणजे काय :

जी. ई. मूर (१८७३–१९५८) या ब्रिटिश तत्त्वचिंतकाने म्हटले आहे की, 'चांगला' या पदाची व्याख्या करता येणार नाही. कारण चांगलेपणा हा एक अविभाज्य गुण आहे. त्याला अवयव नाहीत. हे फूल पिवळे आहे असे म्हटल्यास पिवळेपणाची व्याख्या करता येणार नाही. तो एक अंतिम आणि अमिश्र अनुभव आहे. ज्याला घटक असतात त्याचे घटक सांगून व्याख्या केली जाते. पण चांगलेपणाचे घटक काहीही नाहीत. चांगला म्हणजे चांगला, आणि येथेच आपण थांबले पाहिजे. Good is good and that is the end of the matter असे त्याचे एक प्रसिद्ध वाक्य आहे. १९०३ साली प्रसिद्ध झालेल्या Principia Ethica या पुस्तकातील त्याच्या वरील मतास खूप

प्रसिद्धी मिळाली. पण आता त्यास फारशी मान्यता नाही. एखादे गाणे, एखादी कविता, एखादे फूल अथवा ताजमहाल या सर्वांना आपण 'चांगले' असे म्हटले तरी त्या सर्वांमध्ये असलेल्या काही समान धर्माचा आपणांस प्रत्यय येतो असा त्याचा अर्थ नाही. असा कोणताही एकच एक विशिष्ट धर्म आपल्या अनुभवास येत नाही.

पण जरी या ना त्या कारणामुळे 'मूल्य' याची व्याख्या करता आली नाही तरी त्या संकल्पनेचे स्पष्टीकरण खालील रीतींनी देता येईल.

(अ) मूल्य या संकल्पनेचा संबंध निवड करण्याच्या कृतीशी आहे. अनेक वेळा आपण या गोष्टीच्याऐवजी ती गोष्ट अशी निवड करतो. सिनेमाला जावे की नाटकाला जावे असा प्रश्न पडतो आणि दोहोंपैकी एकाची निवड करतो. निवड करतो तेव्हा जी गोष्ट अधिक चांगली आहे तिचीच निवड करतो हे उघड आहे. बरे ते घेतो आणि वाईट ते सोडून देतो. हे हवे आणि ते नको असे आपल्या अनुभवाचे स्वरूप असते. म्हणूनच आपण निवड करतो. उदासीनपणे केवळ साक्षिरूपाने जगणे हे नित्याच्या आयुष्यात घडत नाही. आयुष्य वासनेने व्याप्त असते. त्यामुळे अनुभवाला येणारे विषय केवळ अस्तित्वात असतात असे नाही तर ते चांगले अथवा वाईट असतात. पदार्थांचा हा चांगलेपणा अथवा वाईटपणा हे त्या पदार्थांचे मूल्य होय. मूल्य हे प्राप्तव्य असते, साध्य असते, त्याची स्थापना करावयाची असते.

(आ) साधनमूल्य आणि साध्यमूल्य यांमधील फरक दाखवूनही मूल्य ही संकल्पना स्पष्ट करता येईल. काही गोष्टींना केवळ साधनमूल्य असते. त्या हव्या असतात ते त्यांच्या-साठी नसून दुसऱ्या कशासाठी तरी त्या हव्या असतात. त्यांना परतोमूल्य अथवा बहिःस्थ मूल्य (extrinsic value) असते. त्यांना आपण चांगले असे म्हणतो याचे कारण त्या प्राप्त करून घेतल्यानंतर दुसऱ्या काही अशा गोष्टी मिळतात की ज्या स्वतः होऊन चांगल्या असतात.

व्यायाम करण्याचे 'चेस्ट एक्स्पँडर' सारखे काही साधन आपण विकत घेतो. त्याला महत्त्व असते ते व्यायामाचे एक साधन म्हणूनच होय. ते साधन वगळून दुसऱ्या एखाद्या साधनाने त्याच प्रकारचा व्यायाम करता आला तर त्याला आपला विरोध असत नाही. पण व्यायामाचे तरी काय महत्त्व आहे ? तोही आरोग्याचे साधन आहे. आरोग्याच्या अपेक्षेने व्यायामाला मूल्य आहे. त्याला साधनमूल्य (instrumental value) आहे. स्वतःचे असे आंतरिक मूल्य (intrinsic value) नाही. आरोग्य कशासाठी हवे असा प्रश्न विचारता येईल. त्याचे एक उत्तर असे की, आरोग्य हे आरोग्यासाठी म्हणजे आरोग्याचा जो अनुभव आपणांस येतो त्याच्याचसाठी हवे असते. आरोग्याला साध्यमूल्य (value as an end) आहे. आरोग्यापासून आणखी काही मिळवावयाचे नसते. पण जर कोणी असे उत्तर दिले की, आरोग्य हेही साधन आहे, मानवतेची सेवा करण्या-

साठी मला आरोग्य पाहिजे किंवा आत्मसाक्षात्कार करून घेण्यासाठी मला आरोग्य हवे आहे, 'नायमात्मा बलहीनेन लभ्यः' असे उपनिषदात सांगितले गेले असल्यामुळे मला आरोग्य मिळवावयाचे आहे; तर त्याच्या बाबतीत आरोग्य हे साधनमूल्य ठरेल आणि मानवतेची सेवा अथवा आत्मसाक्षात्कार यांना स्वतोमूल्य अथवा आंतरिक मूल्य (intrinsic value) अथवा साध्यमूल्य आहे असे म्हणावे लागेल. ज्ञान, सौंदर्यास्वाद, प्रेम, ईश्वर-भक्ती, मैत्री, काव्यानंद यासारख्या ज्या अनेक गोष्टी दुसऱ्या कशाचे साधन म्हणून नव्हे तर केवळ त्यांच्या स्वरूपासाठी हव्या असतात त्यांना साध्यमूल्य अथवा आंतरिक मूल्य अथवा स्वतोमूल्य अथवा स्वयंमूल्य आहे असे म्हणावे लागेल त्यांना मूल्य आहे असे म्हणण्याऐवजी तीच मूल्ये आहेत असेही म्हणता येईल. मूल्य म्हणजे प्राप्तव्य.

(इ) तथ्य (fact) आणि मूल्य (value) यांच्यांत फरक करून सुद्धा मूल्य ही संकल्पना स्पष्ट करता येते. जे काही आपल्या अनुभवास येते त्याच्याकडे दोन रीतींनी पाहता येते. वस्तुस्थितीचा एक घटक म्हणून आपण त्याचा अनुभव घेऊ आणि मूल्य म्हणूनही त्याचा अनुभव घेऊ शकतो. हे समोरच्या रोपट्यावरील फूल एक तथ्य आहे, वस्तुस्थितीचा एक घटक आहे, ती एक फॅक्ट आहे. वनस्पतिशास्त्रज्ञ फुलाचा अभ्यास करेल तेव्हा त्याच्याकडे एक फॅक्ट म्हणून तो पाहील. त्या फुलाला अमुक पाकळ्या आहेत, त्याचे वजन अमुक आहे, रंगपटामध्ये (spectrum) त्याची रंगच्छटा अमुक ठिकाणी येईल, त्याच्यावर गंधकाम्ल टाकल्यास अमुक परिणाम होतील अशा प्रकारच्या किती तरी विधानांची नोंद तो करू शकेल. त्या सर्व नोंदींमधून फुलाला वस्तुस्थितीचा एक घटक असे मानलेले आहे. ती दृष्टी पत्करून त्या फुलासंबंधी आणखी पुष्कळ विधाने केल्यावर त्याचे संपूर्ण वर्णन केल्यासारखे होईल.

पण तसे केल्यावरसुद्धा त्या फुलाकडे पाहण्याची आणखी एक दृष्टी राहते. ते फूल सुंदर आहे असे विधान करता येईल. हे विधान मूल्यवाचक आहे. हे विधान वस्तुस्थितीवर आधारित आहे, पण ते वस्तुस्थितीचे वाचक नव्हे. फुलाच्या अस्तित्वाच्या या अंशास मूल्य म्हणावयाचे. मूल्य म्हणजे त्याची आस्वाद्यमानता, त्याचा चांगले-वाईटपणा.

४. मूल्यांचे स्वरूप

मूल्यांच्या संबंधी अनेक तात्त्विक प्रश्न निर्माण होतात. मूल्यांचा आश्रय काय ? हा त्यांतील एक प्रधान प्रश्न होय. मूरच्या मताप्रमाणे मूल्यांचा आणि आपल्या जाणिवेचा अवश्यंभावी संबंध नाही. कोणाच्याही जाणिवेचा विषय नाही अशा एक दलदल आणि चिखल असलेल्या घाणेरड्या जगाची कल्पना केली आणि पर्वत, नद्या इत्यादींमुळे शोभिवंत असलेल्या दुसऱ्या एका जगाची कल्पना केली तर मूरच्या मताप्रमाणे त्या शोभिवंत जगाचे मूल्य अधिक आहे. त्या जगाशी कोणत्याही प्राण्याचा संबंध आला नाही आणि तेथे कोणीही राहावयास गेले नाही तरी त्या जगाच्या अस्तित्वास मूल्य आहे असे त्याचे म्हणणे

आहे. पण बहुसंख्य विचारवंतांस हे म्हणणे मान्य नाही. माणसाचा अनुभव हेच मूल्यांचे आश्रयस्थान असेच सामान्यतः मानले जाते. निर्जन अरण्यात ट्रॅन्झिस्टर चालू करून ठेवला तर त्यातून ध्वनिलहरी बाहेर येतच राहतील. पण संगीत नावाचे मूल्य तेथे निर्माण होत आहे असे म्हणता येणार नाही. कारण, यंत्रातून निघणाऱ्या स्वरांचा कोणी अनुभव घेत नाही. त्या स्वरांचा अनुभव आला आणि आस्वाद घेतला गेला तरच तेथे मूल्याची उपस्थिती आहे असे म्हणता येईल. संगीताला जेव्हा मूल्य असे संबोधले जाते तेव्हा तो बोलण्यातील संक्षेप असतो. संगीत याचा खरा अर्थ संगीतानुभव असा असतो. सौंदर्यास्वाद, प्रेम काव्यानंद, ईश्वरभक्ती, मैत्री इत्यादी विविध मानवी अनुभवांना मूल्य, म्हणजे धन-मूल्य असते आणि दुःख, क्रौर्य, दुष्टपणा, जुगुप्सा इत्यादी अनुभवांना ऋण-मूल्य असते असेच सामान्यतः मानले जाते.

केवळ मानवी अनुभवांना मूल्य आहे असे म्हटल्याने मूल्ये सापेक्ष (relative) ठरत नाहीत. प्रेमभावना ही कोणातरी व्यक्तीचीच असणार. तिची उत्कटता त्या व्यक्तीलाच जाणवेल. तरीसुद्धा त्या भावनेचे मूल्य किती आहे हे ठरविणे त्या व्यक्तीच्या लहरीवर अवलंबून आहे असे म्हणता येणार नाही. तिच्या भावनेला मूल्य आहे ते वस्तुगत (objective) असू शकते. ते मूल्य किती आहे या संबंधीचे त्या व्यक्तीचेच मत बरोबर असेल असे नाही. तिऱ्हाईत माणसालाही तत्त्वतः तिच्या मूल्याचे मापन करता येईल.

५. मूल्यवाद (Ideal utilitarinism)

मूल्यवादाला जेव्हा एक नैतिक उपपत्ती म्हटले जाते तेव्हा तिचा खरा अर्थ मूल्यानुसारी उपयुक्ततावाद अथवा मूल्यनिष्ठ उपयुक्ततावाद (ideal utilitarianism) असा असतो. डीन रॅशडाल (१८५८–१९२४) व मूर यांना या उपपत्तीचे प्रमुख समर्थक मानता येईल. ज्या कृतीने अथवा ज्या प्रकाच्या कृतीने मानवी जीवन मूल्यांनी जास्तीत जास्त संपन्न करता येईल ती कृती अथवा त्या प्रकारची कृती युक्त होय असा या नैतिक मताचा सारांश सांगता येईल.

या मतात असे मानले आहे की, विविध मानवी अनुभवांना काही मूल्य असते. काहींना धनमूल्य (positive value) असेल आणि काहींना ऋणमूल्य (negative value) असेल. सुखवादात मानलेले असते की, सुख ह्या एकाच गोष्टीला धनमूल्य आहे आणि दुःख या एकाच गोष्टीला ऋणमूल्य आहे. हे म्हणणे मूल्यवादास मान्य नाही. मूल्यवादी सुखाचे महत्त्व नाकारीत नाही. किंबहुना बहुतेक मूल्यवादी असे मानतात की, ज्या ज्या मानवी अनुभवांना धनमूल्य आहे त्या प्रत्येकात सुख हा घटक असतोच. मूल्य असलेल्या प्रत्येक अनुभवाला सुखाची एक कडा असते. तरीही सुख हे सर्वश्रेष्ठ मूल्य नव्हे. ज्ञान, दया, प्रेम अशा कितीतरी अनुभवांना स्वयंमूल्य असते. त्या सर्वांमध्ये सद्गुण

(virtue) या गोष्टीला सर्वश्रेष्ठ मूल्य आहे असे सहसा मानले जाते. येथे सद्गुण याचा अर्थ इतर मूल्यांच्या प्रस्थापनेसाठी केलेला मनापासूनचा प्रयत्न असा आहे.

प्लेटोचे नीतिशास्त्रसुद्धा ते प्राप्तव्यवादी (teleological) असल्याने आणि सुखवादी नसल्याने मूल्यवादी आहे असे म्हणता येईल. आयुष्यात प्राप्त करून घ्यावीत अशी तीन मूल्ये प्लेटोने सांगितलेली आहेत. ती म्हणजे सत्यम्, शिवम् व सुंदरम् (truth, goodness, beauty) अशी होत.

येथे सद्गुण किंवा goodness (शिवम्) याचा अर्थ नैतिक चांगलेपणा असा आहे. त्यालाही अर्थात मूल्य आहेच. त्याला ' नैतिक मूल्य ' असे म्हणू या. नैतिक मूल्ये आणि इतर मूल्ये यांना एकाच यादीत घालण्याने विचारात थोडा संभ्रम निर्माण होऊ शकतो. प्राप्तव्यवादी नैतिक उपपत्तींविषयी मुख्य समस्या अशी असते की बिगर-नैतिक मूल्ये ही नैतिक मूल्याची उत्पादक, कारक अथवा नियामक असतात की नाही. नीतिशास्त्राचा प्रश्न असतो की, कृतीला नैतिकता केव्हा येते, म्हणजे तिला नैतिक मूल्य कशाने प्राप्त होते. प्राप्तव्यवादी उपपत्तीचे उत्तर असते की, सुखासारख्या ज्या बिगर नैतिक मूल्यांच्या प्राप्तीसाठी कृती केली जाते त्यांच्यावरून कृतीची युक्तता अथवा चांगलेपणा (म्हणजे, नैतिक मूल्य) ठरत असतो. हा प्रश्न आणि हे उत्तर यांची नीट चर्चा व्हावयासाठी मूल्यांच्या यादीत सुख, सौंदर्यानंद, सत्याचा शोध यांच्यासारखी बिगर नैतिक मूल्ये आणि सद्गुण हे नैतिक मूल्य यांचा एकत्रित संग्रह न करणे सोयीचे होईल. सद्गुण हे मूल्य इतर मूल्यांच्या निर्मितीवर अवलंबून असेल तर ते त्यांच्यापैकी एक होणार नाही. प्रजाजनांवर राज्य करण्यामुळे जी व्यक्ती राजा बनते, तिला प्रजाजनांपैकी एक अथवा प्रजाजनांमध्ये सर्वश्रेष्ठ असे म्हणता येणार नाही. आणखीही एक अडचण आहे. नैतिक मूल्याला इतर अनेक मूल्यांपैकी एक असे मानले तर इतर मूल्यांच्या फार मोठ्या समृद्धीसाठी क्वचित एखाद्या प्रसंगी नैतिक मूल्यांचा त्याग करणे नैतिक ठरेल. पण असे म्हणण्यात उघड उघड व्याघात आहे. नैतिकतेचा त्याग करण्यात नीती आहे असे म्हटल्यासारखे होईल.

सत्संकल्प हे परममूल्य आहे असे काण्ट सांगतो. हे अर्थात नैतिक मूल्य आहे. त्या मूल्यापासून तो कर्तव्यता निष्पादित करतो. पण सुख, सामर्थ्य, ज्ञान वगैरे मूल्ये आयत्त (contingent) असल्याने त्यांच्यापासून कर्तव्यता निष्पन्न होऊ शकत नाही असेही त्याला सांगावयाचे आहे. जर नैतिक चांगुलपणा (goodness) आणि इतर मूल्ये यांना एकाच यादीत आपण घातले तर काण्टचा विचार नीटपणे मांडून दाखविणे कठीण होईल. म्हणून प्राप्तव्यवादी नैतिक उपपत्तींतही मूल्यांसंबंधी विचार करताना नैतिक मूल्ये वगळून इतर मूल्यांची चर्चा करून त्यांची श्रेणी लावावी हे बरे. पण या ठिकाणी मूल्यवाद प्रत्यक्षात जसा सांगितला जातो तसा तो आपण समजावून घेत आहोत. म्हणून सद्गुणाला मूल्यांच्या यादीत घालून त्याला सर्वश्रेष्ठ मूल्य दिले जाते असे आम्ही म्हटले आहे.

मूल्यवादात दोन गोष्टी गृहीत आहेत. (अ) वस्तुनिष्ठ रीतीने सर्व मूल्यांची प्रतवारी लावता येते. कोणते मूल्य सर्वांत श्रेष्ठ, त्याच्यानंतर क्रमाने कोणते खाली येईल आणि सर्वांत खाली कोणते येईल हे विवेकबुद्धीला ठरविता येते. सर्वश्रेष्ठ मूल्य सद्‌गुणाला दिले जाते असे वर म्हटलेच आहे. सुखालाही मूल्य आहे. पण त्याचा क्रम बराच खाली येईल. ज्या प्रमाणे धनमूल्यांचा क्रम लावता येतो त्याप्रमाणे ऋणमूल्यांचाही क्रम लावता येईल. जर सद्‌गुण हे सर्वश्रेष्ठ धनमूल्य असेल तर सर्वांत जास्ती ऋणमूल्य जगात दुसऱ्या व्यक्तीस दुर्गुणी करावे या प्रवृत्तीस द्यावे लागेल असे डेव्हिड रॉस याने म्हटले आहे. पण अशी प्रवृत्ती खरोखरी कुठे असते की नाही यासंबंधी शंका आहे. स्वार्थापोटी माणूस स्वतः दुर्गुणी होतो. पण जगात दुर्गुण असावा, इतर माणसे दुष्ट असावीत अशी इच्छा दुष्टांतील दुष्ट माणसाचीसुद्धा नसेल. दुष्ट माणसालासुद्धा वाटते की, जगात सद्‌गुण असावा, इतर माणसांनी सद्‌गुणी असावे, फक्त आपला एकमेव अपवाद असावा. हे जर खरे असेल तर सद्‌गुण हेच सर्वश्रेष्ठ मूल्य होय हे सिद्ध होते. आपल्या वाईट हेतूचे साधन म्हणून दुष्ट माणूस इतर माणसांचे चारित्र्य बुद्धया बिघडवेल, पण ते त्याचे साध्य असत नाही. पण जर कल्पना केली की, एखाद्या व्यक्तीचे ते साध्यमूल्य आहे तर त्याच्या त्या स्वभावविशेषाला जास्तीत जास्त ऋणमूल्य आहे असे म्हणावे लागेल.

सद्‌गुण हे सर्वश्रेष्ठ मूल्य आहे हे सिद्ध करावयाची एक रीत अशी : तू दुबळा आहेस, तू मूर्ख आहेस अशा तऱ्हेची दूषणे माणसाला सहन होतील. पण नैतिक दूषणे सहन होत नाहीत. आचार्य अत्रे यांनी लिहिले आहे, " उद्या जर माझी समाधी बांधावयाची झाली तर एक वाक्य त्यावर लिहा : हा माणूस मूर्ख असेल, अविचारी असेल, पण कृतघ्न मात्र कधीही नव्हता. " अत्र्यांना विनोद नीट करता येत नाही हे म्हणणे त्यांनी एकवेळ खपवून घेतले असते. पण कृतघ्नता हे नैतिक दूषण स्वीकारण्यास त्यांची तयारी नव्हती. तो वार फार जिव्हारी लागतो. ते दूषण स्वीकारल्यास उभे आयुष्यच निरर्थक होते.

(आ) मूल्यवादास असे मान्य नाही की, मूल्यानुभव हे एक-एक सुटे सुटे असे येतात व त्यांची आपणांस निवड करावयाची असते. मूल्यानुभव येतात ते एकमेकात गुंफण होऊनच येतात, एकात्म होऊन येतात, त्यांचा एक आकृतिबंध (pattern) तयार झालेला असतो. एखाद्या समग्र अनुभवाचे अथवा आकृतिबंधाचे मूल्य त्यातील घटकांच्या मूल्यांच्या बेरजेइतके असतेच असे नाही. ते त्याहून जास्ती असेल किंवा कमीही असेल. मूरने याला जैव एकतेचे अथवा सेंद्रिय एकतेचे तत्त्व (Principle of organic unity) असे नाव दिले आहे. हे तत्त्व लक्षात ठेवूनच आपण मूल्यसंघाताची निवड करावयास हवी. निवड करावयाची असते ती एका आकृतिबंधाऐवजी दुसऱ्या आकृतिबंधाची. थोडक्यात म्हणजे आपण कोणता तरी जीवनाचा प्रकार निवडीत असतो.

नैतिक जीवनाची तीन स्वयंसिद्ध तत्त्वे : मूल्यवादी जीवन जगताना तीन स्वयंसिद्ध तत्त्वे मानावी लागतील असे रॅशडॉलचे म्हणणे आहे.

(क) पहिल्या तत्त्वाचे नाव दूरदर्शीपणा (prudence). इतरांच्या हिताशी अविरोधी अशा रीतीने माझ्या स्वतःच्या जीवनात जास्तीस जास्त मूल्यांचे संपादन मी करणे युक्त आहे. पण माणसाचा असा स्वभाव आहे की, नजीकच्या मूल्यांचे त्याला अधिक आकर्षण वाटते. त्या आकर्षणापायी दूरची अधिक मोलाची गोष्ट तो गमावून बसतो. आज पहावयास मिळणाऱ्या सिनेमासाठी दीर्घकाळ उपयोगी पडणारे परीक्षेतील यश माणूस एखाद्या वेळी सोडून देतो. चमचमीत थालीपीठ खाताना होणाऱ्या आजच्या पाच मिनिटांच्या सुखाच्या बदल्यात उद्याचा सबंध दिवस होणाऱ्या शारीरिक त्रासाकडे पुष्कळदा दुर्लक्ष केले जाते. मानवी मनाचा हा दोष काढून टाकून दूरदर्शीपणाचे तत्त्व स्वीकारले पाहिजे. त्याचा अर्थ असा की, एखाद्या गोष्टीच्या चांगलेपणात म्हणजे मूल्यात फरक नसेल तर ती गोष्ट कोणत्या काळी मिळाली याला महत्त्व नाही.

(ख) सर्वहितवाद (benevolence) नावाचे दुसरे तत्त्व असे सांगते की, कोणत्याही वेळी अधिकतर मूल्यासाठी मी प्रयत्न केला पाहिजे. जेव्हा जेव्हा निवडीचा प्रसंग येतो तेव्हा तेव्हा माझ्या कृतीने जास्तीत जास्त मूल्यनिर्मिती झाली पाहिजे इकडे माझे अवधान पाहिजे. ते मूल्य माझ्या आयुष्यात अनुभविले जाते की इतरांच्या याला महत्त्व नाही.

(ग) तिसऱ्या तत्त्वाला न्यायाचे तत्त्व (equity) असे नाव आहे. याचा अर्थ असा की, कोणत्याही माणसाचे हित (साध्यमूल्य) हे दुसऱ्या कोणत्याही माणसाच्या हिता-इतकेच महत्त्वाचे आहे.

ही तीनही स्वयंसिद्ध तत्त्वे मानून मूल्यांचे संपादन करणे हे आपले कर्तव्य आहे व प्राप्त परिस्थितीत ज्या कृतीने अधिकात अधिक धनमूल्याची (अथवा कमीत कमी ऋण-मूल्याची) निर्मिती होईल ती युक्त कृती होय असे मूल्यवादाचे तात्पर्य आहे. यातून एक प्रश्न निर्माण होतो. त्याची चर्चा पुढील परिच्छेदात करू या.

६. कृतिनिष्ठ उपयुक्ततावाद आणि नियमनिष्ठ उपयुक्ततावाद

प्रत्येक प्रसंगी कर्त्यासमोर ज्या अनेक संभाव्य पर्यायी कृती असतात त्या प्रत्येकाच्या परिणामाच्या मूल्यांची बेरीज-वजाबाकी करून दर खेपेला कोणती कृती युक्त अथवा करणीय आहे ते ठरवावयाचे असते काय ? 'होय' असे उत्तर जी. ई. मूर याने दिले आहे. या मतास कृतिनिष्ठ उपयुक्ततावाद (act utilitarianism) असे नाव दिले गेले आहे.

या मतात अडचणी आहेत. या क्षणी केलेल्या कृतीचे परिणाम पुढे अनंतकालपर्यंत पसरतात. परिणामांचे परिणाम, त्या परिणामांचे चारी दिशांनी होणारे आणखी परिणाम अशी ही मालिका चालूच राहते. सरोवरात खडा टाकल्यावर लहरी उठतात. त्या लहरींतून आणखी लहरी उठतात. एक अन्तहीन यात्रा सुरू होते. प्रत्येक मानवी कृतीनेही परि-

णामांची अशीच एक अखंड सरणी निर्माण होते. त्यातील सर्व परिणामांचा विचार करता येणे शक्य नसते. मग कोठे तरी स्वैरपणे मर्यादा घालावी लागते. दुसरे असे की, कृतीचे नेमके परिणाम काय होतील याचा विचार करताना अगदी सुबुद्ध व्यक्तीकडूनही चूक घडणे सहज शक्य असते. भुकेल्याला अन्न दिले पण ते विषारी आहे हे माहीत नसल्याने त्याचा मृत्यू घडला असे होऊ शकते. कृतीच्या परिणामांचा विचार करताना या क्षणाच्या सर्व परिस्थितीची पूर्ण तपशीलवार माहिती हवी असते. तसेच कोणते सृष्टिनियम (Laws of Nature) प्रस्तुत आहेत याविषयीही माहिती हवी असते. या दोन्ही बाबतींत कोणतीही व्यक्ती सर्वज्ञ असू शकत नाही. म्हणून जे परिणाम घडावेत या उद्देशाने कृती केली असेल त्यांच्याहून प्रत्यक्षात अगदी वेगळेच परिणाम घडण्याची शक्यता असते. ते तसे घडल्यास कृतिनिष्ठ उपयुक्ततावादाला ती कृती अयुक्त होती असे म्हणावे लागेल.

पण असे केल्यास युक्ततेच्या संकल्पनेतील नैतिक आशयच नाहीसा होईल. युक्त कृती कर्तव्य असते, तिच्या ठिकाणी बंधकत्व असते, या वेळी मी ती करावयास हवी अशी असते. पण जर कृती करण्याच्या पूर्वी ती युक्त की अयुक्त हे कर्त्याला ठरविताच येत नसेल तर तिचे बंधकत्व नाहीसे होते. ही आपत्ती टाळण्यासाठी असे म्हटले जाते की, कृतीची युक्तता ठरविण्यासाठी तिचे उद्देश म्हणजे अपेक्षित परिणाम तेवढेच लक्षात घ्यावेत. पण तेवढ्याने अडचण संपत नाही. कारण असे की, प्रत्येक कृती करण्यापूर्वी तिच्या परिणामांचा हिशेब करावयाचा असे म्हटल्यास तो करण्यासाठी जो प्रचंड पुरावा गोळा करावा लागेल त्यासाठी वेळ कोणासच असणार नाही आणि विचार करेपर्यंत कृती करण्याची वेळ टळून गेलेली असेल.

आणि समजा, सर्व परिणामांचा हिशेब करता आला, तरी त्यांचे मूल्यांकन करणे ही आणखी एक बाब उरतेच. परिणामांच्या या आकृतिबंधाचे मूल्य दुसऱ्या एखाद्या आकृति-बंधाच्या मूल्याहून अधिक अथवा कमी आहे असे ठरविण्यात जर माझी चूक झाली तर ती केवळ बौद्धिक चूक होईल की त्याला माझ्यातील नैतिक उणीव म्हणावी लागेल ?

असल्या अडचणींतून मार्ग काढण्यासाठी **नियमनिष्ठ उपयुक्ततावादाचा** (rule utilitarianism) पुरस्कार केला जातो. कृतीची युक्तता ठरविण्यासाठी ज्या परिणामांची मोजदाद करावयाची ते परिणाम त्या विशिष्ट कृतीचे न घेता सामान्यपणे त्या **प्रकारच्या** कृतीचे घेतले जातात. ज्या प्रकारच्या कृतीचे परिणाम सामान्यपणे हिताचे होतात त्या प्रकारच्या कृती युक्त समजाव्यात. हे मत मान्य केल्यावर प्रत्येक वेळी स्वतंत्र विचार करण्याऐवजी आचरणाचे काही सामान्य नियम घालून देता येतील. मिलच्या मता-प्रमाणे खरे बोलावे, वचनभंग करू नये इत्यादी नीतिनियमांचे प्रामाण्य उपयुक्ततावादाच्या निकषावर घासून सिद्ध करता येते. असल्या नियमांना तो दुय्यम तत्त्वे (secondary principles) म्हणतो. उपयुक्ततावादाचा सिद्धान्त हे परम-नीतितत्त्व म्हणजे नीतीचे

पहिले तत्त्व होय. त्याच्या साहाय्याने दुय्यम नीतितत्त्वांचे अथवा नीतिनियमांचे प्रामाण्य सिद्ध करावयाचे. तसे केल्यावर त्या नियमात बसणारी कृती करण्याच्या प्रत्येक वेळी तिच्या परिणामांचा विचार करण्याची गरज नाही. म्हणजे असे की प्रत्येक कृती करण्याच्या वेळी उपयुक्ततावाद हा नीतीचा परम सिद्धान्त लक्षात घ्यावयाचे कारण नाही.

एखाद्या वेळी असे वाटेल की, नियमानुसारी कृती करण्यापेक्षा नियमाविरुद्ध कृती केल्यास परिणामांच्या चांगलेपणाची बेरीज अधिक होईल. खोटे बोलू नये हा सामान्य नीतिनियम मला मान्य असतो. कारण, खोटे बोलल्याने माणसाच्या दुःखात आणि अकल्याणात भर पडत असते. पण कधी असा प्रसंग येतो की, जर मी खोटे बोलले तर मनुष्यजातीच्या हितात प्रथमदर्शनी तरी पुष्कळ वाढ होईल. अशा वेळी सुद्धा नियमांना धरून कृती करणे योग्य होईल असे मिलचे आणि सिज्विकचे म्हणणे आहे. नियमाचा भंग केल्यामुळे ' नियम पाळले जातील ' या सामाजिक विश्वासास तडा जाईल. त्यामुळे होणारी एकंदर हानी फारच मोठी होईल. ती होऊ नये यासाठी विशिष्ट परिस्थितीत नैतिक नियम पाळल्यामुळे दृक्तत्दर्शनी होणारी तात्कालिक हानी पत्करणे हे चांगले. म्हणून कोणत्याही विशिष्ट कृतीचे एकंदर परिणाम काय होतील हे मोजण्यापेक्षा अमुक एक नियम सामान्यतः पाळण्यामुळे एकूण सामाजिक फायदे काय होतील याचा विचार करणे नीतीला धरून होईल असे नियमनिष्ठ उपयुक्ततावादी मानतो. याचा अर्थ असा होतो की, विशिष्ट कृती नैतिक होण्यासाठी तिला नियमाचा (अथवा दुय्यम तत्त्वाचा) आधार द्यावयाचा व नियमाचे नैतिक समर्थन करावयाचे ते मात्र उपयुक्ततावादाच्या अंतिम तत्त्वाच्या आधाराने करावयाचे.

पण पुष्कळदा असे घडते की, दोन नीतिनियमांत विरोध येतो. कोणताही एक पाळला की, दुसऱ्याचा भंग होतो. खरे बोलण्याचा नियम पाळावा म्हटले तर गुप्ततेची घेतलेली शपथ मोडावी लागते आणि माहिती गुप्त राखीन हे दिलेले वचन पाळावयासाठी खोटे बोलणे भाग पडते. अशा अडचणीच्या वेळी त्या दोन्ही विशिष्ट कृतींच्या संभाव्य परिणामांची मोजदाद करावी व जिचे परिणाम अधिक सुखकारी असतील ती कृती करावी असे मिलने म्हटले आहे.

या एका ठिकाणी मिलने कृतिनिष्ठ उपयुक्ततावादाचा पुरस्कार केलेला असला तरी एकंदरीत त्याने नियमनिष्ठ उपयुक्ततावादाचीच शिफारस केलेली आहे. आपल्या पुस्तकाच्या दुसऱ्या प्रकरणात स्वतःच उपस्थित केलेल्या चौथ्या आक्षेपास उत्तर देताना तो असे म्हणतो की, ज्या प्रकारची कृती केल्याने सामान्यतः मनुष्याच्या दुःखात भर पडते अशा प्रकारची एखादी कृती करणे विशिष्ट प्रसंगी सुखवर्धक ठरले तरी ती करू नये. बुद्धिमान प्राणी या आपल्या पदवीला ते शोभणारे नाही असे तो म्हणतो. इतकेच नव्हे तर कर्तव्यतेचा स्रोतही या ठिकाणीच म्हणणेच ' बुद्धियुक्त ' या मनुष्याच्या पदवीत आहे असे त्याने म्हटलेले आहे.

नियमनिष्ठ उपयुक्ततावादाचे सिज्विकने केलेले समर्थन मात्र याहून निराळे आहे. कृतीच्या परिणामांवरून तिची नैतिकता ठरत असली तरी लोकांत रूढ असलेले नीतिनियम पाळणे हेच योग्य असते. कारण अंतिमतः त्यांच्या सार्वत्रिक पालनानेच एकूण सुखाची जास्तीत जास्त अभिवृद्धी होते असे त्याचे प्रतिपादन आहे.

पण जर उपयुक्ततावाद खरा असेल तर अखेर कृतिनिष्ठ उपयुक्ततावादच खरा धरला पाहिजे. कारण कृतीची प्रेरणा अथवा हेतू नव्हे तर तिचे उद्दिष्ट अथवा (अपेक्षित) परिणाम हे तिला नैतिकता अर्पण करतात हे उपयुक्ततावादाचे सार आहे. आता, परिणाम होणार ते प्रत्यक्ष कृतीचेच. तिला खरेखुरे अस्तित्व असते. नियम म्हणजे समान स्वरूपाच्या कृतींच्या वर्गाविषयीचे विधान होय. वर्ग ही कल्पना (notion) असते आणि कृती हे वास्तव होय. प्रत्यक्ष परिणाम घडतात ते या नाही तर त्या कृतीचे, कृतीच्या वर्गाचे नव्हे. जर परिणामांवरून नैतिकता ठरविणे म्हणजे उपयुक्ततावाद असेल तर कृतिनिष्ठ उपयुक्ततावाद हाच खरा उपयुक्ततावाद होय. उपयुक्ततावादाचे दोष अथवा गुण असतील ते त्याच्यातच दिसून येतील. नियमनिष्ठ उपयुक्ततावाद ही एक सोय आहे, तत्त्व नव्हे.

कृतीचे सर्व परिणाम आपणांस मोजता येणार नाहीत. कारण, परिणामांचेही परिणाम व परत त्यांचेही परिणाम हे साखळी-क्रमाने होत राहतात. दुसरे असे की, परिणामांचा चांगले-वाईटपणा मोजताना माझे पूर्वग्रह आणि स्वतःविषयीचा पक्षपातीपणा यामुळे माझे हिशेब नेहमीच चुकत राहतील. जे परिणाम माझ्या अथवा माझ्या कुटुंबियांच्या हिताचे असतील किंवा माझ्या वर्गाच्या अथवा जातीच्या हिताचे असतील त्यांचे मूल्य वास्तविक आहे त्याहून अधिक आहे असे मला वाटेल. म्हणून पिढ्यापिढ्यांच्या दीर्घ अनुभवातून जे नीतिनियम तयार झालेले असतात ते मी पाळावेत हा सुरक्षित मार्ग होय. नियमनिष्ठ उपयुक्ततावाद हे तत्त्व नसून सोय आहे असे म्हटले त्याचा अर्थ हा असा आहे.

७ उपयुक्ततावादाच्या मर्यादा

(अ) तर्कतः उपयुक्ततावादाचा आधार कृतिनिष्ठ उपयुक्ततावादच असला पाहिजे असे वर म्हटले. तो खरा असेल म्हणजे मुळात उपयुक्ततावादच खरा असेल तर ज्या कृतीचे परिणाम इतर कृतींपेक्षा निश्चितपणे अधिक चांगले असतील ती युक्त असे ठरले पाहिजे. मग तसे करताना ज्याला नैतिकता प्राप्त झाली आहे अशा एखाद्या सर्वमान्य नियमाचा भंग करावा लागला तरी त्याने काही बिघडणार नाही. पण अशा उदाहरणांची कल्पना करता येईल की जेव्हा परिणाम थोडे चांगले होत असले तरी जिच्यामुळे ते होतात ती कृती न करता मान्यतेची पदवी असलेल्या नीतिनियमाचे पालन करणे हेच युक्त ठरेल.

कल्पना करू की माझ्या शेजारच्या घरी एक म्हाताऱ्या बाई आजारी आहेत. त्यांना सुगावा लागला की पुढच्या महिन्यात माझ्या काही कामाकरता मी वाराणसीला जाणार

आहे. त्यांनी मला बोलावून घेतले आणि केवळ आमच्या दोघांच्या उपस्थितीत आपल्या जवळची एक सोन्याची अंगठी माझ्याकडे दिली आणि माझ्याकडून वचन घेतले की, काशीला गेल्यावर मी ती अंगठी गंगेस अर्पण करेन. त्या बाई वारल्या आणि मी वाराणसीस गेलो. मरणोत्तर जीवन, पुण्य, पाप असल्या गोष्टी मी मानीत नाही असे समजू. मी हिशेब करतो की, ती अंगठी नदीत सोडून देण्याऐवजी मी विकली आणि येणारे पैसे एका गरीब विद्यार्थ्याला देऊन टाकले तर त्याचे शिक्षणाचे शेवटचे वर्ष पार पडून त्याला आयुष्यात स्थैर्य मिळेल. त्या बाईंना अंतकाळी दिलेले वचन मोडले ही गोष्ट मी कोणासही समजू देणार नाही. त्यामुळे समाजातील व्यक्तींमध्ये परस्पर विश्वासाचे जे काही वातावरण असेल त्याला धक्का लागणार नाही. वचनभंग करण्यास मी प्रवृत्त होतो त्यामागे केवळ नैतिक प्रेरणाच आहे– स्वार्थाची नाही. त्यामुळे माझ्या चारित्र्यावरील परिणाम लक्षात घेतल्यास तोही चांगलाच असेल. वचन मोडण्याच्या माझ्या या एका कृतीचा संपूर्ण विचार केल्यावरही सुपरिणामांचे पारडे जड होईल. पण ती कृती युक्त होईल काय ? जिने टामपणे उपयुक्ततावाद पत्करला आहे अशी व्यक्ती आपल्या मतास सुसंगतपणे चिकटून राहण्यासाठी म्हणेल, ' होय, ती कृती युक्तच होईल. युक्ततेची व्याख्याच मी तशी केली आहे. ' कोणी व्याख्याच करून बसले तर इलाज नाही. चर्चाच थांबेल. पण अशा ठिकाणी सामान्य माणसाच्या मनाचा कानोसा घेतला पाहिजे. थोड्या चांगल्या परिणामांच्या अपेक्षेने अंतकाळी दिलेले वचन मोडणे अयुक्त होईल असे सर्वसामान्य माणूस बहुधा म्हणेल.

हार्वर्ड विद्यापीठातील प्रोफेसर जॉन रॉल्स यानी या अडचणीची एक सोडवणूक दिली आहे. ती अशी. नियमाच्या दोन संकल्पना आहेत : (१) संकलनात्मक नियम (summary rules) आणि (२) व्यवहार-व्यवस्थापक नियम (rules establishing a practice). एखाद्या प्रकारच्या अनेक कृतींचे निरीक्षण करून सरासरीने त्यांचे परिणाम चांगले आहेत हे लक्षात घेऊन त्या प्रकारची कृती नेहमीच करावी (उदा. मद्यापासून अलिप्त राहावे) असा नियम केल्यास तो संकलनात्मक नियम होईल. मिलने म्हटल्याप्रमाणे हे नियम विगमनांनी (by inductions) प्राप्त होत असतात. विशेष प्रसंगी अशा प्रकारचा नियम मोडण्याची कृती लाभकारी होईल असे दिसत असल्यास संपूर्ण गुप्तता राखून तो नियम मोडणे रॉल्सच्या मते नैतिकही ठरेल. पण बरेचसे नैतिक नियम संकलनात्मक नसतात. आधी कृती आणि मग विगमनाने त्यासंबंधी तयार केलेले नियम असा प्रकार नसतो. आधी नियम करून, जगण्याचा काही एक प्रकार निश्चित केला जातो. हा सबंध जीवनप्रकार त्याच्या उपयुक्ततेमुळेच ग्राह्य होतो. त्यामुळे जे आचरण घडावयाचे ते उपयुक्ततावादाला धरूनच असते. पण नैतिक नियम हा या जीवनरीतीचा संस्थापक असतो; तिच्यातून तो निर्माण होत नाही. तो नियम काढून घेतल्यास जीवनातील त्या संस्थेला काही अर्थ उरत नाही. तसे झाल्यावर तो नियम बंधनकारक आहे की नाही हा प्रश्नही विरून जातो.

माणसाने वचने द्यावयाची आणि ती पाळावयाची ही एक सामाजिक व्यवस्था आहे असे मानता येईल. ही व्यवहार-व्यवस्था असल्याने चांगले परिणाम होतात. तिचे समर्थन उपयुक्ततावादी आहे. पण जेव्हा वचन मोडण्याने वरील उदाहरणातल्याप्रमाणे अधिक चांगले परिणाम होतात असे दाखविता येते, तेव्हा ते वचन मोडावयाचे काय ? आणि मोडावयाचे नाही असे म्हटल्यास त्याचे समर्थन कसे करावयाचे ?

रॉल्सचे म्हणणे असे आहे की, माणूस जेव्हा वचन देतो तेव्हा त्यातून निर्माण होणाऱ्या कृतीचे उपयुक्ततावादी समर्थन न करण्याचे बंधन तो स्वीकारीत असतो. ते न स्वीकारले तर ते वचनच होणार नाही आणि मग ते मोडावयाचे की नाही हा प्रश्नही उद्भवणार नाही. बुद्धिबळाचा खेळ सुरू आहे अशी कल्पना करू. खेळाडूने जर असे म्हटले की, केवळ या एवढ्या खेपेस उंटाची चाल सरळ रेषेत झाली तर खेळास बहार येईल तर त्याचे ते म्हणणे हास्यास्पद ठरेल. कारण त्याचे म्हणणे मान्य केल्यास तो बुद्धिबळाचा खेळच उरणार नाही आणि बहार येण्याची कल्पना अर्थशून्य होईल. खेळाची संस्था त्याच्या नियमांनी बनत असते व प्रत्येक खेळाचे समर्थन त्या खेळाच्या सम्यक् स्वरूपाने करावयाचे असते.

कितीतरी नैतिक नियम या प्रकारचे असतात. त्या नियमांचे समर्थन उपयुक्ततावादाने करावे हे बरोबरच आहे. पण त्या नियमाला धरून जी कृती करावयाची असते तिला नियमाव्यतिरिक्त स्वतःचे स्वरूप नसते. म्हणून तिचे समर्थन नियमाच्या साहाय्यानेच करावयास हवे, त्या सुट्या कृतीच्या परिणामांवरून नव्हे. जेव्हा नियम संकलनात्मक असतो तेव्हा कृतीचे समर्थन तिच्या परिणामांवरून करावयास हवे. अशा वेळी नियम हे केवळ मार्गदर्शक तत्त्वे असतात. पण नियम व्यवहार-व्यवस्थापक असतो अशा वेळी नियम मोडल्याने ज्यात मानवी हित गुंतले आहे असा व्यवहारच आपण नाहीसा करीत असतो. म्हणून उपयुक्ततावाद मानूनही ‘ काहीही परिणाम झाले तरी वचन पाळले पाहिजे ’ या नियमास बाध येत नाही

रॉल्सचा हा खुलासा संपूर्ण समाधान करणारा नाही. खेळ खेळावयाचा असेल तर खेळाचे नियम पाळले पाहिजेत हे मान्य करावयास हवे. पण तो खेळ खेळलाच पाहिजे असे बंधन कसे घालावयाचे ? एखादी विशिष्ट व्यवहार-व्यवस्था तात्पुरती स्थगित ठेऊन जर नीतीचे उद्दिष्ट पुढे नेता आले तर त्यात वावगे काय आहे असे विचारता येईल. (नीतीला उद्दिष्ट आहे हे उपयुक्ततावादास मान्यच असते.) म्हणून विशिष्ट प्रसंगी वचन मोडल्याने (अगदी सर्व बाजूंनी विचार केल्यावर) मानवी हितात निश्चितपणे भर पडत असेल तर दिलेले वचन मोडावे असा पक्ष उपयुक्ततावादास घ्यावा लागेल. पण सामान्य माणसाच्या नैतिक बुद्धीशी हे विरोधी आहे. होणारे परिणाम फारच गंभीर नसतील तर दिलेले वचन, केवळ वचन दिले आहे या कारणाकरिता, पाळले पाहिजे, ते पाळावयाचे नैतिक बंधन

निर्माण होते अशी सर्वसाधारण माणसाची नैतिक धारणा असते. याचा अर्थ असा होतो की, मानवी हिताची अधिकात अधिक वृद्धी ही एकच गोष्ट कृतीच्या युक्ततेची नियामक नव्हे. मूल्यांची अभिवृद्धी हा एकच कर्तव्यतेचा उगम नव्हे. अन्य रीतींनीही कर्तव्यता निर्माण होते. एखादी व्यक्ती आपल्याशी विशेष रीतीने संबंधित आहे (ती व्यक्ती अशी आहे की जिला मी वचन दिले आहे) या कारणानेही कर्तव्यता निर्माण होते. हे म्हणणे मान्य केल्यास मूल्यवाद (उपयुक्ततावाद) ही सर्वंकष नैतिक उपपत्ती नव्हे हे आपोआपच येते.

वचन देण्याशिवाय विशेष संबंधांचे आणखीही प्रकार सांगता येतील. जर पूर्वायुष्यात माझ्या हातून कोणाचे नुकसान झाले असेल तर त्याची भरपाई करणे हे माझे कर्तव्य ठरते. तिकडे दुर्लक्ष करून जर मी दुसरे काही केले तर मूल्यनिर्मिती कदाचित अधिक होईल. पण मी कर्तव्य केले असे होणार नाही. जर दुसऱ्याने केलेल्या उपकाराचा मी पूर्वी स्वीकार केला असेल तर त्यामुळे त्या उपकाराची परतफेड करणे हे माझे कर्तव्य ठरते. कारण येथे काही विशेष संबंध निर्माण झाला आहे. उपकारकर्त्याकडे दुर्लक्ष करून माझ्या कृतीने केवळ अधिकात अधिक हितनिर्मिती होईल इकडेच मी अवधान दिले तर ती कर्तव्यच्युती होईल. अशा अनेक विशेष संबंधांत व्यक्ती गुरफटलेली असते. आणि त्यांतून तिची कितीतरी कर्तव्ये निर्माण होतात. माझ्या खाण्यापिण्यावरील आणि कपड्यालत्त्यावरील खर्चात बचत करून माझ्या मुलाच्या परदेशातील उच्च शिक्षणाची सोय करणे हे माझे कर्तव्य होईल. त्याच्याहून हुशार असलेल्या गल्लीतील दुसऱ्या एखाद्या मुलावर जर मी तो खर्च केला तर मानवी हितात अधिक भर पडेल. पण ते माझे कर्तव्य ठरणार नाही. आगगाडीत खेचाखेच असेल तर मी स्वतः उभे राहून माझी जागा माझ्या वडील भावास बसण्यासाठी देणे हे योग्य होईल. पण डब्यातील त्याच्या वयाच्या इतर व्यक्तींविषयी माझे अशा तऱ्हेचे कर्तव्य निर्माण झालेले नसते. म्हणून, अधिकात अधिक व्यक्तींचे अधिकात अधिक हित या मूल्यवादाच्या सूत्रात सारा नैतिक व्यवहार बसत नाही. ॲरिस्टॉटलने म्हटले आहे : पैशाच्या व्यवहारात दुसऱ्या एखाद्या नागरिकाला फसविण्यापेक्षा स्वतःच्या मित्राला फसवणे ही अधिक भयानक गोष्ट आहे; एखाद्या तिऱ्हाईत माणसास मदत नाकारण्यापेक्षा स्वतःच्या भावास ती नाकारणे अधिक अक्षम्य आहे... मैत्रीची जवळीक जितकी अधिक तितकी न्यायाची बंधने अधिक दृढ होतात.

(आ) मूल्ये ही काही हवेत तरंगणारी गोष्ट नाही. त्यांचा कोणीतरी उपभोग घेत असते. कोणाच्या तरी आयुष्यात ती सुगंध पेरीत असतात. कोणीतरी त्यांचा आमोद घेते. मूल्यानुभवांची वाटणी कशी व्हावयाची हा एक महत्त्वाचा प्रश्न आहे. विवेचनाच्या सोयीसाठी आपण सुख हे मूल्य घेऊ. मूल्यांच्या श्रेणीत सुखाचे स्थान कोठेही असो पण सुखाला मूल्य आहे हे मूल्यवादाला सामान्यतः मान्य असते. आपल्या कृतीने मानवी सुखात जी नवीन भर पडेल तिच्या वाटपाचा विचार करताना अनेक अडचणी येतात. त्यांची

सोडवणूक करण्यासाठी मूल्यवादाने एकमेव म्हणून सांगितलेल्या कर्तव्यतेच्या उगमाच्या तत्त्वाशिवाय आणखीही तत्त्वे मानावी लागतात. काही अडचणींचा आपण विचार करू.

(क) आज आहे ही लोकसंख्या विचारात घेता प्रत्येकाच्या वाट्याला सरासरी काही एकके (units) सुख येते. ही लोकसंख्या वाढू दिली तर प्रत्येकाला मिळणारे सरासरी सुख कमी होईल हे उघड आहे; पण सुखाची एकूण बेरीज थोडी वाढेल हे संभवते. मूल्यवाद प्रमाण मानला तर असे करण्यात काही वावगे आहे असे म्हणता येणार नाही. पण सर्वसाधारण माणूस असेच म्हणेल की, समाजातील एकूण सुखांची बेरीज कमी झाली तर होऊ द्या, पण प्रत्येकाच्या वाट्याला थोडे अधिक सुख मिळेल अशी व्यवस्था करा. ती व्यवस्था नीतीला अधिक धरून होईल.

(ख) असे समजू की, पंचवार्षिक योजनेचा भाग म्हणून काही अधिक सुखनिष्पत्ती करणे योजनाकारांना शक्य आहे. सुखनिष्पत्ती करणे याचा अर्थ ज्यांनी सर्वसाधारण माणसास सुख मिळते अशा वस्तू व सेवा निर्माण करणे असा येथे घ्यावयाचा आहे. हे सुख सर्वांना सारखेच मिळावे असे ठरविल्यास एकूण निष्पत्ती कमी होईल. पण काही थोड्या प्रगल्भ लोकांकरता ती योजना (उदा. शास्त्रीय संगीतास उत्तेजन देण्याची) राबवायची झाल्यास समाजात निर्माण होणारे एकूण सुख खूपच अधिक होईल. अशा परिस्थितीत आपण असेच म्हणू की ज्या व्यवस्थेने सर्वांच्या सुखात समान भर पडत असेल ती योजना पत्करावी. थोड्या व्यक्तींमध्ये सुखाचे दाट्यीकरण करणे हे नीतीला धरून होणार नाही. येथेही उपयुक्ततावादाचे तत्त्व नीतिविचाराचे पुरेसे समर्थन करू शकत नाही असे दिसते. त्यात न्यायाच्या तत्त्वाची भर घालावी लागेल. ‘ कोणत्याही व्यक्तीला एक म्हणून मोजावयाचे, कोणाचीही झाली तरी एकाहून अधिक गणना करावयाची नाही ’ हे बेंथॅमने सांगितलेले न्यायाचे तत्त्व विचारात घ्यावेच लागेल. पण ते स्थूल आहे. प्रसंगी अधिक सूक्ष्म विचार करावा लागतो. जेवढे प्रेम मी माझ्या शेजाऱ्यावर करावे तेवढे शेजाऱ्याच्या शेजाऱ्यावरही करावे की काय असा प्रश्न निर्माण होऊ शकतो. त्याचे उत्तर न्यायाला धरून द्यावे लागेल. नीतीमध्ये न्यायाचा समावेश होतो. पण न्यायाचा संपूर्ण समावेश उपयुक्ततेच्या तत्त्वात होत नाही.

(ग) स्वतःच्या फार मोठ्या सुखाचा त्याग करून जर मी दुसऱ्याच्या सुखात तुलनेने थोडी भर घातली तर उपयुक्ततावादाच्या तत्त्वाप्रमाणे ते चूक ठरेल. कारण या कृतीने मूल्यांची संभाव्य समृद्धी मी कमी केली असे होईल. पण माझ्या या कृतीत नैतिक दृष्ट्या काही चूक झाली असे सहसा कोणी म्हणणार नाही.

(इ) आक्षेपांना उत्तर व त्या उत्तराचा विचार : वरील तीनही आक्षेपांस उत्तर देण्याची एक रीत अशी असू शकते. मूल्यांची विभागणी ज्या रीतीने होते त्या

रीतीलाही मूल्य आहे. त्या रीतीमुळे एक आकृतिबंध तयार होतो आणि त्याला केवळ मूल्य असते इतकेच नव्हे तर ते वरच्या श्रेणीचे असते. म्हणून वाटप लक्षात न घेता मूल्यांच्या संग्रहाकडे पाहिल्यावर तो अधिक दिसला तरी या आकृतिबंधाच्या मूल्याचा विचार केल्यास मूल्यांची बेरीज कमी होईल असे लक्षात येईल. विवाहासारख्या प्रसंगी आपण एकमेकांस भेटी देतो. एकूण हिशोब केल्यास जेवढे आपण देतो तेवढे आपणांस मिळते. केवळ उपभोग्य वस्तूंचा विचार केल्यास विश्वात मूल्यवृद्धी झाली नाही असे म्हणावे लागेल. पण भेटी देण्याच्या व्यवहारामुळे जे मूल्य निर्माण होते त्याचा विचार केल्यास मानवी मूल्य-समृद्धीत भर पडली असे म्हणावे लागेल. हे परिस्थितिजन्य मूल्य (situational value) म्हणजे आकृतिबंधातून निर्माण होणाऱ्या मूल्याचाच प्रकार होय असे मानता येईल.

पण उपयुक्ततावादाचे या रीतीने केलेले समर्थन निदान खालील प्रकारच्या उदाहरणांस लावता येत नाही.

(क) सुखाला धनमूल्य आहे आणि दुःखाला ऋणमूल्य आहे. क्ष ही संख्या मोठी आहे आणि य ही संख्या लहान आहे असे मानू. आता असे समजू की क्ष उणे य इतके सुख जगात निर्माण करणे माझ्या हाती आहे. ही गोष्ट दोन रीतींनी करता येईल. (१) क्ष उणे य इतके सुख ' अ ' च्या आयुष्यात निर्माण करून आणि (२) ' अ ' च्या आयुष्यात क्ष एवढे सुख निर्माण करावयाचे व ' ब ' च्या आयुष्यात य एवढे दुःख निर्माण करावयाचे. अर्थात जगाच्या सुखात दोन्ही रीतींनी मी जी भर घालीन ती सारखीच होईल. पण दोन्ही रीती सारख्याच युक्त आहेत अथवा दोहोंची नैतिक योग्यता सारखीच आहे असे म्हणवत नाही. कोणाच्याही आयुष्यात, त्याचा काही अपराध नसताना, बुद्ध्या दुःख उत्पन्न करणे ही कृती, तीमुळे इतरांचे कितीही सुख निर्माण झाले तरी, नैतिक दृष्ट्या समर्थनीय ठरणार नाही.

गांधी-प्रार्थनेत समाविष्ट असलेला ' कामये दुःखतप्तानां प्राणिनां आर्तिनाशनम् ' (दुःखाने होरपळलेल्या प्राणिमात्रांच्या वेदनांचा उपशम व्हावा अशी मी इच्छा करतो) हा एक मूलभूत नैतिक विचार आहे. एकूण सुख किती अथवा कोणाला सुख किती हा विचार त्याच्या मानाने दुय्यम आहे. डॉ. के आर पॉपर यांचे असे मत आहे की, जो माणूस एवीतेवी सुखाने जगत आहे, त्याच्या सुखात वाढ करा अशी कर्तव्यबुद्धीची हाक नसते पण दुःखभाराने वाकलेल्या व्यक्तीचे दुःख हलके करावे हे कर्तव्य ठरते. नीतीच्या विचारात सुख आणि दुःख या गोष्टी समान पातळीवर नाहीत. ' अधिकतम मनुष्यांचे अधिकतम सुख ' याऐवजी ' जगातील निवार्य दुःख कमीत कमी करावे' हे नीतीचे सूत्र म्हणून सांगणे अधिक योग्य होईल. जर दुःख अनिवार्यच असेल तर त्याची समप्रमाणात विभागणी व्हावी अशीही त्या सूत्रात भर घालावी असे पॉपरने म्हटले आहे.

म्हणून ' ज्या कृतीने जगात जास्तीत जास्त मूल्यनिर्मिती होईल ती कृती युक्त होय ' असा जर मूल्यवाद याचा अर्थ घेतला तर ती एक अपुरी नैतिक उपपत्ती होईल. मूल्य-

वादाच्या या तत्त्वात ' न्याय ' या तत्त्वाची भर घालावी लागेल. न्याय ही संकल्पना सूक्ष्म आहे. तिला अनेक पदर आहेत. निरपराध व्यक्तीला दुःख देण्याचा निषेध हा त्यातील एक पदर होय. पण समानता हा अर्थ न्यायाच्या संकल्पनेमध्ये मध्यवर्ती आहे. समानता ही व्यक्ति-व्यक्तींमध्ये असते. व्यक्तिव्यक्तींमधील समानतेला मान देणे, म्हणजेच प्रत्येक व्यक्तीला सारखेच महत्त्व आहे इकडे अवधान देणे हेही कृतीच्या नैतिकतेचे आवश्यक अंग आहे. जास्तीत जास्त मूल्यनिर्मिती करावी एवढाच आपल्या कर्तव्यतेचा भाग नाही. तर त्या मूल्यांचे वितरण संबंधित व्यक्तींमध्ये समान व्हावे हाही तिचा भाग आहे. तसेच, हे वितरण होत असताना दुःखपरिहार हे कर्तव्य सुखनिर्मितीच्या कर्तव्यापेक्षा अधिक बंधनकारक मानावयास हवे अशीही पुष्टी मूल्यवादास जोडावी लागेल. व्यक्तीचे अनुल्लंघनीय अधिकार (inviolable rights) हीही गोष्ट कर्तव्यता ठरविताना नीतिमीमांसेने लक्षात घ्यावयास हवी. पुष्कळ माणसांच्या हिताचे होईल म्हणून एखाद्या निरपराध व्यक्तीस तिच्या इच्छेविरुद्ध मृत्यूला आलिंगन देणे भाग पाडणे हे नीतीला धरून होणार नाही. कारण ते न्याय्य नाही. प्राप्तव्याबरोबरच न्यायाचा विचारही नीतिमीमांसेस आवश्यक आहे. नुसत्या प्राप्तव्याचा विचार करून त्यातून कर्तव्यता निष्पन्न करू पाहणारी नैतिक उपपत्ती ही केव्हाही झाले तरी अपुरीच ठरेल.

७. भारतीयांचा मूल्यविचार / पुरुषार्थवाद :

भारतीय नैतिक विचारात काही वेळा सुखाला परमप्राप्तव्य मानलेले आहे. पण तो विचाराचा एक धागा झाला. तो मुद्दाम सोपा केलेला मूल्यविचार होय असेही म्हणता येईल. पण व्यवस्थित बांधणी केलेला दुसराही एक मूल्यविचार फार प्राचीन काळापासून, किमान कौटिल्याच्या ' अर्थशास्त्रा 'च्या कालापासून, रूढ आहे. धर्म, अर्थ, काम व मोक्ष अशा चार पुरुषार्थांची सोपान-परंपरा सांगितलेली आहे. अर्थ म्हणजे प्राप्तव्य, जे प्राप्त करून घ्यावे ते. पुरुषार्थ म्हणजे पुरुषाने (त्यात स्त्रीही आलीच) जे प्राप्त करून घ्यावे ते; म्हणजेच मूल्य. एखाद्या गोष्टीत काही अर्थ नाही असे आपण म्हणतो तेव्हा ती गोष्ट तुच्छ आहे, तिला काही मूल्य नाही असेच आपणांस म्हणावयाचे असते. उलट पक्षी, त्या गोष्टीत अर्थ आहे म्हणजे तिला मूल्य आहे. तेव्हा अर्थ म्हणजे मूल्य. पुरुषार्थ म्हणजे मानवी मूल्य. पुरुषार्थ या शब्दातील ' अर्थ ' याचा अर्थ आणि तिसरा पुरुषार्थ म्हणून सांगितलेल्या ' अर्थ ' याचा अर्थ हे दोन्ही निरनिराळे आहेत.

(अ) **मोक्ष :** मोक्ष या गोष्टीला भारतीय विचारवंतांनी अंतिम मूल्य दिले आहे. धर्म, अर्थ आणि काम यांना जरी पुरुषार्थ मानले असले तरी ती मोक्ष या परम मूल्याची साधनेच होत मोक्ष हेच परम प्राप्तव्य होय.

मोक्ष अथवा मुक्ती या शब्दाचा अर्थ सुटका, मोकळीक किंवा स्वातंत्र्य असा आहे. अर्थात, सुटका व्हावयाची म्हणजे आधी बंध आलाच. जो बांधलेला असतो त्याचीच

सुटका होऊ शकेल. तेव्हा मोक्ष हे परमप्राप्तव्य असेल तर आपण बद्ध आहोत असे आधी मान्य करावे लागेल. आपण बद्ध आहोत काय ? बद्ध असतो काय ? 'होय' असे उत्तर देणे शक्य आहे. स्वतःच्या अंतर्यामी डोकावून पाहू लागलो तर आपल्याभोवती कुंपण आहे, मर्यादा पडलेली आहे असा प्रत्यय येईल. जे आहे ते अपुरे आहे, त्याच्याहून अधिक आपणांस व्हावयाचे आहे, मिळवावयाचे आहे अशी रुखरुख सारखी लागून राहिली असते. याचाच अर्थ ते मिळवण्यास मला प्रतिबंध नसता तर मी ते प्राप्त करून घेतलेच असते. प्राप्त असणे व पाहिजे असणे यांतील अंतरामुळे जो अपुरेपणाचा अनुभव येतो त्याचे नाव बद्धावस्था. आयुष्यातील सारी धडपड या बद्धावस्थेच्या अथवा अपुरेपणाच्या जाणिवेतून निर्माण होत असते. आपणांस पाश तोडून स्वैर व्हावेसे वाटते. हेच मुमुक्षुत्व म्हणजे मोक्षाची इच्छा होय.

आयुष्याचा प्रत्येक क्षण वासनामय असतो. वासना ही कोणत्या तरी विषयाची असते. व्यक्तीचे या क्षणीचे अस्तित्व व तिने प्राप्त करून घ्यावयाचा विषय यांमधील अंतर म्हणजेच वासना होय. हे अंतर भरून काढण्याची क्षणोक्षणी चाललेली आपली धडपड म्हणजे जीवन. हे अंतर भरून निघाले म्हणजे वासना विरून जाईल, वासनेचा क्षय होईल. अशा रीतीने प्रत्येक वासना स्वतःचा नाश करू पाहते; आत्मघात करू पाहते. कृतार्थ होऊन स्वतःचा क्षय करून घेणे हेच वासनेचे वांछित असते. या वासना-शून्य अस्तित्वाचे नाव मोक्ष. मोक्ष म्हणजे 'निर्वासन अंतःकरण' असा विचार अनेक ठिकाणी आलेला आहे.

यावरून असा निष्कर्ष काढला गेला की, ज्या अर्थी जीवन हे वासनामय आहे, त्या अर्थी जन्ममृत्यूच्या चक्रातून सुटणे म्हणजेच मोक्ष. पण हा केवळ तार्किक निष्कर्ष होय. मोक्ष याचा आंतरिक अर्थ तो नव्हे. 'परत जन्मास न येणे' या कल्पनेचे प्रचंड आकर्षण वाटावे असे मानवी स्वभावात काहीही नाही. माणूस कितीही अंधश्रद्ध असला तरी आपले अंतिम साध्य पोथ्यापुराणांवरून ठरवत नाही. साधनांसंबंधी पोथीवाद शक्य आहे, साध्या-संबंधी नाही. गांधींसारख्या व्यक्तीने मोक्ष हा परमपुरुषार्थ मानला ते परत जन्माला येण्याची त्यांना भीती वाटत होती म्हणून नव्हे तर वासनाशून्य, निरहंकारी, विश्वतोमुख अस्तित्व हे परममूल्य आहे असे त्यांच्या बुद्धीला पटले म्हणून.

असे म्हटले जाते की, परंपरेने वैयक्तिक मोक्षाचे ध्येय आपल्यापुढे ठेवल्यामुळे भारतीय समाजाचे अधःपतन झाले. हे खरे नाही. पहिली गोष्ट अशी की, मोक्षाचे स्वरूप अहंकाराचा नाश अथवा व्यक्तित्वाचा विलोप असे आहे. व्यक्तित्व उरू द्यावयाचे नाही या ध्येयाला 'वैयक्तिक' कसे म्हणता येईल ? समाजासाठी आणि समाजाभिमुख कार्य करीत राहिल्याने चित्तशुद्धी होते व चित्तशुद्धिद्वारा मोक्षसिद्धी होते असे विवेकानंद, टिळक, गांधी, विनोबा, केदारनाथ यांनी थोडा अनुभव गाठीशी ठेवून म्हटले आहे. या माणसांचे ध्येय वैयक्तिक होते असे कसे म्हणता येईल ? 'आत्मनस्तु मोक्षार्थं जगद्धिताय च' या

रामकृष्ण मिशनच्या ब्रीदवाक्यात समन्वय नाही आणि व्याघातही नाही, तर कार्यकारणसंबंध आहे असे म्हणता येईल. जगाच्या हिताच्या साधनेने स्वतःला मोक्ष प्राप्त होतो असा तो कार्यकारणसंबंध आहे. तिसरे असे की, अखेर जीवन जगावयाचे असते ते व्यक्तीच्या आयुष्यातच. या अर्थाने कोणतेही ध्येय वैयक्तिक होईल. केवळ तेवढ्याच अर्थाने मोक्ष हे वैयक्तिक ध्येय आहे असे म्हणता येईल. या उदात्त वैयक्तिक ध्येयामुळे देशाचे अधःपतन होईल हे संभवत नाही.

माणसाच्या दुःखाचे मूळ त्याच्या परात्मभावात अथवा आत्मदूरीभावामध्ये (alienation मध्ये) आहे असे एक मत आज लोकप्रिय होत आहे. मजूर आपल्या श्रमाने जी वस्तू निर्माण करतो ती वास्तविक त्याच्या स्वत्वाचा भाग असते. पण भांडवलशाही समाजरचनेत ती वस्तू त्याची राहात नसल्याने तो जणू स्वतःच्या आत्म्याला पारखा होऊन बसतो. खुद्द भांडवलदारालाही नफा मिळविण्याचे साधन या पलीकडे त्या वस्तूत काही स्वारस्य नसते. नफ्याच्या प्रवृत्तीने घेरला गेलेला भांडवलदारही स्वतःचा आत्मा हरवून बसतो. या प्रक्रियेत मानवाचे अमानवीकरण होते आणि साऱ्या मानवनिर्मित दुःखांची परंपरा सुरू होते.

मार्क्सचे हे मत अल्पांशाने खरे आहे. मानवी जीवनातील दुःखाच्या एका लहानशा भागावर त्याने बोट ठेवले. बुद्धाने अविद्या (अथवा, अविद्येचा परिणाम तृष्णा) हे दुःखाचे मूलकारण म्हणून सांगितले तेव्हा त्याची मीमांसा अधिक व्यापक होती. बुद्धाचे विश्लेषण असे आहे : आत्मा नावाची अप्रवाही, नित्य अशी गोष्ट अस्तित्वात नसतानाही ' हा मी आणि हे माझे ' असे आपण म्हणत बसतो हीच अविद्या होय. ती सर्व दुःखांचे कारण आहे. वेदान्तविचाराप्रमाणे आपण भलत्याच गोष्टींना मी व माझे असे मानीत राहतो, अनात्म्याला आत्मा म्हणतो (आत्म्यावर अनात्म्याचा अध्यास करतो) व अशा रीतीने अविद्येने स्वतःलाच हरवून बसतो. आपण परात्मभावाचे (alienation चे) बळी होतो. जर आपण स्वतःला नीट जाणले, अहंकाराहून आत्म्याला निराळे केले तर दुःखांचा निरास होईल. आत्मदर्शन होणे अथवा आपल्या खऱ्या स्वरूपाचे भान होणे किंवा स्व-स्वरूपात राहणे म्हणजेच मोक्ष होय.

(आ) **धर्म, अर्थ व काम** : मोक्ष हा परम पुरुषार्थ होय, ते परम साध्य आहे. त्याला साधनीभूत होणाऱ्या तीन व्यापक स्वरूपाच्या मूल्यांची रचना भारतीय नैतिक विचारात आहे. या तीन मूल्यांना साधने म्हटले तरी ती एकमेकांची पर्यायी साधने नव्हेत. त्यांचा एक सोपान अथवा जिना आहे. धर्म हा जो पहिला पुरुषार्थ तो अर्थ या दुसऱ्या पुरुषार्थाचा पाया आहे आणि अर्थ या पुरुषार्थाची प्राप्ती काम या पुरुषार्थाच्या सिद्धीस आवश्यक आहे आणि कामनापूर्ती ही मोक्षास आवश्यक आहे.

ज्याने समाजाची धारणा होते तो धर्म अशी व्याख्या महाभारतकारांनी केली आहे. व्यक्तींनी परस्परांशी कसे वागावे यासंबंधी जे नियम केलेले असतात ते पाळणे म्हणजे

धर्माचे आचरण करणे अथवा ' धर्म ' या पुरुषार्थाची प्राप्ती करून घेणे होय. धर्म याच्या अनेक अर्थांपैकी या ठिकाणचा त्याचा अर्थ ' सामाजिक नीती ' असा आहे. ज्या समाजात ही नीती पाळली जात नाही तेथील अर्थव्यवस्था (economic order) कोलमडते, अर्थोत्पादनास खीळ बसते असा अनुभव इतिहासात वारंवार येतो. अर्थव्यवस्था नीट चालण्यास प्रामाणिकपणा, व्यक्तिव्यक्तींमधील परस्पर विश्वास इत्यादी गुण आवश्यक आहेत. त्यांचा लोप झाल्यास आर्थिक अवनती होते. श्रमिकांनी प्रामाणिकपणे काम केले नाही अथवा कारखान्याच्या चालकांनी विश्वासघात केला तर कोणताही उद्योगधंदा मोडीत निघेल. भ्रष्टाचाराने दारिद्र्य येते. याच अभिप्रायाने महाभारताच्या अखेरीस व्यासांनी म्हटले आहे, ' हात उंच करून मी सांगत आहे की, धर्माने अर्थप्राप्ती होते, धर्माने कामप्राप्ती होते. त्या धर्माचे पालन का केले जात नाही ? पण माझे कोणी ऐकतच नाही. ' ही व्यासवाणी अद्यापि कालोचित आहे.

अर्थपुरुषार्थ म्हणजे केवळ संपत्तीची प्राप्ती असा अर्थ घेऊ नये. व्यक्तिजीवनाला आणि समाजजीवनाला व्यापून राहणारा सारा आर्थिक व्यवसाय म्हणजे अर्थपुरुषार्थ होय. या सर्व व्यवहारात मनुष्य स्वतःला कशा रीतीने गुंतवून घेतो यावर अर्थ पुरुषार्थाची सिद्धी अवलंबून आहे.

आर्थिक समृद्धीतून कामनापूर्ती होते, म्हणजेच काम या तिसऱ्या पुरुषार्थाची प्राप्ती होते हे सिद्ध करण्याची गरज नाही. त्या दोहोंतील संबंध कोणासही पटण्यासारखा आहे.

मुद्दाम पटवून द्यावयास हवे ते हे की, कामनापूर्ती ही मोक्षास उपयोगी आहे. काम अथवा कामना म्हणजे वासना (desire). पण मोक्ष म्हणजे वासनाराहित्य (a state of desirelessness) असे वर म्हटले आहे. म्हणून काम या पुरुषार्थाची प्राप्ती मोक्ष या परमपुरुषार्थास विघातक आहे असे वाटेल. पण तसे नाही. निसर्गप्राप्त विविध वासनांचा विध्वंस करून आपण मोक्षाच्या जवळ येतो असे भारतीय नीतिविचारात मानलेले नाही. किंवा, निदान, असे म्हणू की, कामपूर्तीत मूलतः वावगे काहीच नाही असे मानणारी एक विचारधारा भारतीय परंपरेत आहे. भगवद्गीतेत श्रीकृष्णांनी म्हटले आहे, ' धर्माला विरोधी नसणारा असा प्राणिमात्रांच्या ठिकाणी असलेला काम मीच आहे. ' (धर्माविरुद्धो भूतेषु कामोऽस्मि भरतर्षभ । भ. गी. ७–११). काम ईश्वरी आहे. फक्त अट ही की, वासनांनी धुमाकूळ घालून धर्माचे म्हणजे समाजजीवनास आवश्यक असलेल्या नीतिनियमांचे उल्लंघन होता कामा नये. नैसर्गिक वासनांची पूर्ती न झालेल्या वखवखलेल्या जीवास मोक्षरूपी परम-शांतीचा अनुभव येणे कठीण आहे. ' कठीण आहे ' असे म्हटले; ' अशक्य आहे ' असे आम्ही म्हटले नाही. कारण वासनांचे उन्नयन (sublimation) करून मोक्षाला अनुकूल असे समाधानी व्यक्तित्व निर्माण करण्याचा पर्यायी मोक्षमार्ग भारतीय विचारवंतांना मान्य आहे. पण हा मार्ग फारच थोड्यांना उपलब्ध होऊ शकेल.

सामान्य माणसाने धर्म-अर्थ-काम या शिडीने चढून जाऊन मोक्ष या परम पदवीस पोचण्याचा प्रयत्न करावा असे विचारसूत्र भारतीय नीतिमीमांसेत आहे.

चतुर्विध पुरुषार्थांचे आतापर्यंत जे विवेचन केले त्यात धर्म हे अर्थाचे साधन, अर्थ हे कामाचे साधन व काम हे मोक्षाचे साधन आहे असे आम्ही म्हटले. साधने ही दोन प्रकारची असतात. (१) काही साधने शिडीसारखी असतात. जेथे चढावयाचे तेथे चढल्यावर आणि परत खाली उतरण्याची गरज नसल्यास शिडी लाथाडून टाकली तरी काही बिघडत नाही. येथे साधनाचा साध्याशी संपर्क राहाण्याची आवश्यकता नाही. साधन संपून गेले तरी साध्य शिल्लक राहील. (२) दुसरी काही साधने अलंकारांसारखी असतात. स्त्रीची शोभा वाढविण्याचे अलंकार हे साधन होय. पण हे साधन असे आहे की, ते काढून घेतले तर त्यांनी आणलेली शोभाही निघून जाईल. येथे साधनाला साध्याहून विलग अस्तित्व नाही. साधने ही साध्याची घटक असून त्या दोघांच्यात नित्यसंपर्काची अपेक्षा आहे. धर्म, अर्थ व काम यांना जर साधने म्हटले तर ती या दुसऱ्या प्रकारची साधने होत असा एक विचार प्रा. के. जे. शहा व डॉ. आर सुंदरराजन हे तत्त्वचिंतक आजकाल मांडीत आहेत.

त्यांच्या मते पुरुषार्थ-सिद्धांत हा एक अतिशय प्रौढ तात्त्विक विचार आहे. त्याच्या चौकटीत सर्व मानवी समस्यांची उत्तरे शोधता येतात. तो एक जीवनव्यापी विचार आहे. पण त्या चार पुरुषार्थांमधील संबंध शरीर व त्याचे अवयव यांच्यातील संबंधासारखा आहे. ते चार पुरुषार्थ अंगांगिभावाने राहतात असे मानले पाहिजे. कोणत्याही एकाचा विचार दुसऱ्याशिवाय करता येणार नाही. शहा म्हणतात, "अर्थाशिवाय धर्म म्हणजे नुसते कर्मकांड उरेल, कामाशिवाय अर्थ म्हणजे केवळ लोभाविष्टपणा होईल आणि मोक्षाशिवाय काम म्हणजे वासनांचा थयथयाट असे होऊन जाईल, आणि धर्म, अर्थ व काम ही काढून घेतल्यास मोक्ष ही एक प्रचंड पोकळी उरेल."

डॉ. आर सुंदरराजन् म्हणतात की, माणसाचे 'स्व'त्व त्याच्या विवेकबुद्धीत आहे असे पाश्चात्य परंपरेत मानलेले आहे. या विवेकबुद्धीचा तपशील आपण टरवू लागलो तर हे चार पुरुषार्थ आपणांस सांगावे लागतील. माणसाच्या मनुष्यपणाची, त्याच्या 'स्व' त्वाची व्याख्या या पुरुषार्थांच्या द्वारा करता येते. ही व्याख्या अनुभवाच्या आधाराने करावी लागत नाही. अनुभवातीत राहून ही चार पुरुषार्थ तत्त्वे मानव्याचे स्वरूप निश्चित करीत असतात. म्हणून त्यांच्या साहाय्याने माणसाच्या शुभजीवनाची उपपत्ती आपणांस देता येते. तत्त्वे तीच असली तरी प्रकृतिभेदामुळे प्रत्येकाच्या शुभजीवनाचे स्वरूप थोडे थोडे वेगळे असू शकते.

व्यक्तिजीवनाच्या आणि समाजजीवनाच्या आदर्शाची संकल्पना धर्म, अर्थ, काम व मोक्ष या पुरुषार्थांच्या साहाय्याने कोणत्याही काळीं, सुसूत्रपणे बनविता येते असे या दोघांचे मत आहे. पण त्या चार पुरुषार्थांमधील संबंध शरीर व त्याचे अवयव यांच्यातील संबंधासारखा आहे.

५

आत्मलाभ उपपत्ती

१ आत्म्याचा अखंड शोध (अथ केन भाव्यम् ?)

'मी काय प्राप्त करून घ्यावे' या नीतीच्या प्रश्नाला उत्तर देत असताना प्राप्तव्य-वादी नीतिशास्त्र (teleological ethics) उद्दिष्टाकडे अधिक अवधान देते. त्या प्रश्नातील 'मी' कडे पुरेसे लक्ष देत नाही. त्यामुळे विचार मार्गावरून थोडा बाजूस सरकतो. नीतीची मुळे मानवी प्रकृतीतून स्फुरणाऱ्या आकांक्षांमध्ये आहेत. उद्दिष्टांच्याकडे केवळ परिणाम, केवळ विश्वात प्रत्यक्षतः घडून आलेल्या गोष्टी या दृष्टीने पाहिल्यास त्यांच्यात नैतिकतेचे दर्शन होणार नाही. (निसर्गात 'क्ष' नंतर 'य' घडते अथवा क्षच्या सहवर्तमान य असते म्हणून य ही चांगली गोष्ट आहे असे समजण्यात प्राकृतिकतेचा तर्काभास naturalistic fallacy आहे हे दाखविण्यासाठी मूरने केलेल्या युक्तिवादाची खरी नसही बहुधा येथेच आहे.) उद्दिष्टांकडे आत्म्याचे उत्क्षेपण या दृष्टीने पाहावयास हवे. 'उद्धरेदात्मनात्मानम्' (स्वतःच स्वतःला वर उचलावे) हे सूत्र महत्त्वाचे आहे. नीती आत्मस्वातंत्र्याशी निगडीत आहे. काण्टने म्हटल्याप्रमाणे नीती स्वायत्त (autonomous) आहे. ती आत्मनिर्भर असते. 'मी' पासून अलग केलेल्या उद्दिष्टांवरून अथवा प्राप्तव्यां-वरून तिचे स्वरूप ठरणार नाही. सुखवादी नैतिक उपपत्तींना काण्टचा विरोध होता. कारण त्या उपपत्तींत नीती परायत्त (heteronomous) होते. नीतीचा उगम स्वतःमध्ये शोधला पाहिजे. मी नीतीने चालावयाचे ते जगातील अमुक एक गोष्ट अशी आहे म्हणून नव्हे; क्ष य आहे म्हणून नव्हे; तर मी 'मी' आहे म्हणून. कर्तव्यता जर बाहेरून लादली जाईल तर ती आज्ञा होईल, तिच्यातील '–तव्यता' (oughtness) निघून जाईल व नुसते 'कर्' उरेल. कर्तव्यतेचा उगम स्वतःमध्ये शोधला पाहिजे या आग्रहामधून काण्टने

सर्व नैतिक मूल्य सत्संकल्पात आणून ठेवले. कारण, संकल्प हा खास माझा असतो. पण ही भूमिका घेताना काण्ट हा ' मी 'च्या दिशेने फारच सरकला, अगदी एका टोकाला गेला अशी शंका पुष्कळांना आली. सर्व संकल्पित गोष्टी (= उद्दिष्टे) झटकून टाकल्या तर आशयाने विरहित असा पोकळ संकल्प हा शशशृंगवत् आहे, किमेरा (chimaera) आहे असे म्हटले गेले. काण्टचा सत्संकल्प हा संकल्पक्रिया – विरहित संकल्प आहे (a will that wills nothing) अशी टीका केली गेली.

ज्याला काही उद्दिष्ट नाही अथवा प्राप्तव्य नाही असा संकल्पच असू शकत नाही. संकल्पाला उद्दिष्ट अथवा विषय हा असणारच. संकल्पाचा अथवा इच्छेचा जो विषय असेल त्याच्यासंबंधी आत्मीयता असते. जेव्हा एखादी गोष्ट मी मिळवू पाहतो तेव्हा ती मिळाल्याने माझ्यामधील काही रितेपणा भरून निघेल अशी भावना असते. म्हणून प्रत्येक संकल्पातून आत्मा स्वतःलाच शोधू पाहतो असे म्हटल्यास त्यात समंजसपणा आहे. संकल्प हा बाह्य विषयांसंबंधी असतो एवढ्यामुळे नीती परायत्त होणार नाही. कारण तो बाह्य विषयही माझाच भाग असतो, स्वात्मीकृत असतो.

नीतीचा उगम जसा स्वतःमध्ये असतो तसे तिचे समर्पणही स्वतःमध्येच असते असे म्हणता येईल. नैतिक आचरणाचा आशय हा माझ्या अंतरात्म्याचाच आविष्कार असतो. नीतीने जगून आयुष्यात माझ्या पदरी मी जे पाडू इच्छितो ती वास्तविक रीत्या बाह्य वस्तू असतच नाही. संपत्ती, प्रीती, कीर्ती अशा गोष्टींच्या पाठीमागे मी धावतो असे दिसले तरी ती संपत्ती *मला* पाहिजे असते, प्रीती *माझ्या* माणसांवर करावयाची असते आणि कीर्ती व्हावयाची असते ती *माझी* व्हावी असे वाटत असते. दुसऱ्याच्या कीर्तीविषयी मला असूया तरी असते किंवा औदासीन्य तरी असते. आकर्षण नसते. मला आकर्षण असते माझे. पण मी स्वतःला हरवून बसलेला असतो. म्हणून आयुष्यभर मी स्वतःला शोधीत असतो. जागेपणी, प्रत्येक क्षणी मला काही तरी हवे असते. जे हवे असते ते माझ्याकडे या क्षणी नाही म्हणून हवे असते. माझ्यात काही रितेपणा आहे तो भरून काढावयाचा असतो. तो भरून काढल्याने मी पूर्ण होणार असतो. म्हणजे, जसा मी वास्तवात आहे तसा होणार असतो. प्रत्येक इच्छेच्या द्वारा मी स्वतःला शोधीत असतो. *सारा नैतिक प्रयत्न म्हणजे स्वतःचाच चाललेला अखंड शोध* होय अशी भूमिका घेता येते. माझा मी मला गवसला म्हणजे आयुष्य कृतार्थ झाले अशी ती भूमिका आहे. या भूमिकेवर आधारलेल्या कोणत्याही उपपत्तीस आत्मलाभ-उपपत्ती अथवा आत्मप्राप्ती-उपपत्ती असे नाव देता येईल. अनेक निरनिराळी मते या एकाच भूमिकेवर आधारली असल्याने त्या सर्वांना आत्मलाभवादी मते (theories of self-realisation) असे समूहवाची नाव देऊ.

२. भारतीयांचा आत्मसाक्षात्कारवाद

उपनिषदांच्या काळापासून आत्मस्वरूपाचा साक्षात्कार करून घेणे हे व्यक्तीचे परम-प्राप्तव्य आहे असे भारतीयांनी मानले. आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः। असा उपदेश उपनिषदांनी कंठरवाने केलेला आहे. आत्मसाक्षात्कार झाल्यावर मनुष्य पूर्णकाम होतो, त्याला आणखी काही मिळवावयाचे राहत नाही, जीवन कृतार्थ होते यासंबंधी उपनिषदांना संदेह नाही. या मताची मांडणी पुढील रीतीने करता येईल.

आपण नेहमी इष्ट अथवा प्रिय गोष्टीच्या पाठीमागे लागलेलो असतो. जी गोष्ट प्रिय असते ती त्या गोष्टीकरता प्रिय नसून स्वतःकरिता प्रिय असते. बृहदारण्यक उपनिषदात म्हटले आहे की, जे काही प्रिय असते ते स्वतःसाठी प्रिय असते. 'पतीच्यासाठी पती प्रिय नसतो तर स्वतःसाठी तो प्रिय असतो, पुत्रांच्यासाठी पुत्र प्रिय नसतात तर स्वतःच्या कामनेसाठी पुत्र प्रिय असतात...सर्वच गोष्टी त्या त्या गोष्टीकरता प्रिय नसतात तर स्वतः-साठी म्हणजे आत्म्यासाठी प्रिय असतात...(म्हणून) आत्मा पहावा.' [न वा अरे पत्युः कामाय पतिः प्रियो भवति, आत्मनस्तु कामाय पतिः प्रियो भवति।...न वा अरे पुत्राणां कामाय पुत्राः प्रिया भवन्ति, आत्मनस्तु कामाय पुत्राः प्रिया भवन्ति।...न वा अरे सर्वस्य कामाय सर्वं प्रियं भवति, आत्मनस्तु कामाय सर्वं प्रियं भवति। आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः। (बृहदारण्यक २–४–५)]

मनुष्य नेहमीच आपल्या इच्छेच्या द्वारा स्वतःला शोधीत असेल तर नीतीचा प्रश्न येतो कुठे? अमुक करावे आणि तमुक करू नये असे म्हणावयाचे कारणच राहात नाही. या आक्षेपाला उत्तर असे आहे की, माझ्या सर्वच इच्छा जरी माझ्या स्वरूपाच्या शोधात असतात तरी त्यातील काही फसव्या असतात. माझ्या ठिकाणी द्वेष, मत्सर, असूया इ. प्रवृत्ती आहेतच. पण या माझ्या खऱ्या प्रवृत्ती नव्हेत. कारण त्यांना सफल करू गेल्यास समाधान मिळत नाही. जे पाहिजे ते मिळाले असे वाटत नाही. फलद्रूप होऊ न शकणाऱ्या प्रवृत्तींना सत् अथवा खऱ्या म्हणता येणार नाही. पण त्यांना असत्‌ही म्हणता येणार नाही. कारण त्यांचा साक्षात अनुभव येतो. ज्याचा अनुभवच येतो त्याला असत् कसे म्हणावे? शिवाय त्या प्रवृत्ती माझ्या असेच म्हटले पाहिजे. कारण, त्या माझ्या आहेत अशा रीतीनेच त्यांचा अनुभव येतो. ज्याला सत् म्हणता येत नाही आणि असत्‌ही म्हणता येत नाही त्याला 'माया' असा पारिभाषिक शब्द आहे. या मायेमुळे माझे खरे स्वरूप समजत नाही. मायेचा निरास करून आत्मसाक्षात्कार करून घेणे हा परमपुरुषार्थ होय.

वास्तविक, आत्मा हा नित्य पदार्थ आहे. तो पूर्ण आहे आणि मला मिळालेलाच असतो. तरीसुद्धा त्याचे मला भान नसते, दर्शन नसते म्हणून मी त्याला एकसारखा शोधीत असतो.

माझ्या चित्तात काम, क्रोध, मोह, मद, मत्सर यांसारख्या विकारांचे मालीन्य असते.

म्हणून मला आत्म्याचे दर्शन होत नाही. मालीन्य जाऊन चित्ताची शुद्धी झाल्यावर माझ्या चित्तात आत्म्याचे यथार्थ प्रतिबिंब पडेल. यमनियमादी नीतीचा सगळा खटाटोप चित्तशुद्धी-करता असतो. शुद्ध चित्ताला आत्म्याचा साक्षात्कार ही सहज घडणारी गोष्ट आहे. एकदा आत्मसाक्षात्कार झाल्यावर चित्त ही गोष्टच गळून पडते. केवळ आत्मतत्त्व उरते.

अहंकार हे चित्ताच्या मालीन्याचे पर्यायी नाव आहे. अहंकार आत्मदर्शनाच्या आड येतो. नीतीचा सगळा प्रयत्न निरहंकारी वृत्तीची जोपासना करण्यासाठी असतो.

अहंकाराचा निरास होणे म्हणजेच मायेचा निरास होणे. अहंकारामुळेच 'भासमान मी' अथवा 'मायिक मी' ची निर्मिती होते. तो नाहीसा करून खऱ्या आत्मतत्त्वाचा साक्षात्कार करून घेणे हे नीतीचे परमप्रयोजन होय.

सत् हे आत्म्याचे स्वरूप आहे. सत् म्हणजे अबाधितपणे असणारा (म्हणजे सत्य) एवढाच अर्थ नाही. शुभ आणि युक्त (कृती) या अर्थांनीही 'सत्' शब्द वापरला जातो. भगवद्गीतेत म्हटले आहे, विद्यमान असणे व चांगले असणे या अर्थी सत् या शब्दाचा उपयोग करण्यात येतो. त्याचप्रमाणे स्तुत्य कृत्यालाही सत् हा शब्द जोडण्यात येतो (भ. गी. १७–२६). आत्मा चित् म्हणजे जाणिवेच्या स्वरूपाचा आहे हे तर उघड आहे. शिवाय आत्मा सत् असल्याने तो परमप्रेमास्पद आहे. म्हणजेच तो आनंदमय आहे. म्हणून 'सच्चिदानंद' स्वरूप असलेल्या आत्म्याला परमप्राप्तव्य ही पदवी देता येते. आत्मलाभ हाच परमपुरुषार्थ होय.

पण आत्मा हा नित्य प्राप्तच असतो. फक्त आपणाला त्याचे अज्ञान असते. ज्ञानाने अज्ञानाचा निरास होतो व आत्म्याचे साक्षात दर्शन होते. हे ज्ञान चित्तशुद्धीमुळे होते. या आत्मज्ञानासच मोक्ष म्हणावयाचे. मोक्ष हा परमपुरुषार्थ असे पूर्वी म्हटले. आत्मलाभ हा परमपुरुषार्थ होय असे येथे म्हटले. दोहोंत विरोध नाही.

आत्मकथेच्या प्रस्तावनेत म. गांधींनी लिहिले आहे, 'वर्षानुवर्षे जे मला मिळवावयाचे आहे, ज्याची मला आस लागून राहिली आहे, जे मिळविण्यासाठी मी झुरत आहे ती गोष्ट म्हणजे आत्मसाक्षात्कार अथवा मोक्ष होय.'

गांधींच्या उभ्या आयुष्याची प्रेरणा त्यांना भारतीयांच्या आत्मसाक्षात्कारवादातून मिळाली होती.

[सदाचाराने चित्ताची शुद्धी होते, चित्तशुद्धीमुळे अहंभाव ('हा मी आणि हे माझे' हा भाव) नष्ट होतो व अन्ती निर्वाणाची प्राप्ती होते असे बुद्धाच्या शिकवणुकीचे सार म्हणून सांगता येईल. निर्वाणाची प्राप्ती म्हणजे आत्म्याचा साक्षात्कार असे बुद्ध म्हणणार नाही. कारण, स्वतःस तो अनात्मवादी म्हणवीत असे. अद्वैत वेदान्ताच्या विचारा-नुसार निर्वाणाचा अनुभव हा आत्म्याचा अनुभव ठरतो. मात्र हा आत्मा म्हणजे ज्यात अहंभावाचा विलोप झाला आहे असा अखंड अस्तित्वाचा अनुभव होय. निरुपाधिक–

आत्मवादी वेदान्त (म्हणजेच केवलाद्वैत वेदान्त) आणि अनात्मवादी बौद्ध मत यांच्यातील फरक केवळ परिभाषेचा आहे, सिद्धान्ताचा नाही.]

३. ॲरिस्टॉटलचा आत्मकल्याणवाद (Eudaemonism)

Nicomachean Ethics या आपल्या पुस्तकाची सुरुवात ॲरिस्टॉटलने पुढील अर्थाच्या वाक्याने केली आहे : Every deliberate action or pursue it has for its object the attainment of some good. याचा मराठी अनुवाद असा होईल : 'बुद्धिपुरस्सर केलेल्या प्रत्येक कृतीचे उद्दिष्ट कोणत्या तरी कल्याणाची प्राप्ती हे असते.' लगेच पुढच्या वाक्यात कल्याण कशास म्हणावे यासंबंधीचे प्राचीनांचे मत तो सांगतो. 'The good is that at which all things aim.' त्याचा अर्थ होईल की, 'ज्याकडे वस्तुमात्राची प्रवृत्ती असते ते कल्याण होय.' ही दोन्ही वाक्ये एकत्र करून असे म्हणता येईल की, आपल्या प्रत्येक कृतीचा कशाकडे तरी रोख असतो व अंतिमतः ज्या कशाकडे तो रोख असतो त्याला कल्याण म्हणावयाचे.

यापुढे जाऊन ॲरिस्टॉटल असे म्हणतो की, प्रत्येक गोष्टीची ओढ अथवा प्रवृत्ती तिच्या स्वाभाविक स्थितीकडे अथवा 'स्व' त्वाकडे असते. मग प्रश्न निर्माण होतो की, माणसाचे स्वत्व कशात आहे, माणसाचा माणूसपणा कशात आहे, त्याचा खरा 'स्व' भाव कोणता. ॲरिस्टॉटलचे उत्तर आहे की, विवेक (reason) हेच माणसाचे स्वत्व आहे. माणसाची ओढ विवेकाकडे असली पाहिजे. ॲरिस्टॉटलचे असे म्हणणे होते की, प्रत्येक वस्तूस काही कार्य (function) असते. ते कार्य नीटपणे करणे हेच तिचे कल्याण अथवा चांगलेपणा होय. मनुष्य या दृष्टीने माणसाचे कार्य काय ? 'विवेकाने वागणे' असे ॲरिस्टॉटलचे उत्तर येईल. विवेक हे व्यक्तीचे स्वरूप आहे. ते तिचे 'स्व' त्व आहे. विवेक या स्वतःच्या स्वरूपाकडे व्यक्तीला पोहोचावयाचे आहे.

एकदम असे वाटेल की, विवेक ही एक अमूर्त आणि रुक्ष अशी गोष्ट आहे. आपल्या भावजीवनापासून सर्वस्वी अलिप्त अशी ही गोष्ट आहे. पण हे खरे नाही. भावजीवन नाकारणे हे विवेकाचे कार्य नाही. माणसाच्या ज्या अनेक ऊर्मी, प्रवृत्ती, वासना आणि आकांक्षा असतात त्यांच्यात संवादित्व निर्माण करणे, त्यांचा संघर्ष टाळणे हे विवेकाचे काम होय. विवेकयुक्त जीवन म्हणजे एकसंध व्यक्तिमत्त्व (integrated personality), संघर्षरहित जीवन, असा अर्थ ॲरिस्टॉटलच्या मनात आहे. त्याच्या मताप्रमाणे परिपूर्ण जीवन ते की, ज्यामध्ये एकमेकांशी संघर्ष न येता व्यक्तीच्या सगळ्या प्रवृत्तींची तृप्तता होते व समाधान लाभते. या तृप्त जीवनाचे नाव आत्मकल्याण (Eudaemonia) असे त्याने ठेविले आहे. Eudaemonia या ग्रीक शब्दाचे भाषांतर इंग्रजीमध्ये पुष्कळदा happiness (pleasure नव्हे) असेही करतात.

४. टी. एच. ग्रीनची चिद्वादी नीतिमीमांसा

टॉमस हिल ग्रीन (१८३६–१८८२) या ऑक्स्फर्ड विद्यापीठातील ब्रिटिश तत्त्वचिंतकावर हेगेल (१७७०–१८३१) या जर्मन तत्त्वज्ञाचा बराच प्रभाव आहे. विश्वाचा इतिहास म्हणजे अनादी निरुपाधिक चैतन्याचे आत्मप्रकटीकरण आणि स्वतःचा साक्षात्कार करून घेण्याची म्हणजे स्वसंवेद्य होण्याची त्याची प्रक्रिया होय असा हेगेलचा सिद्धान्त आहे. खुद्द जर्मनीमध्ये त्या तत्त्वज्ञानाची परिणती राजसत्ता ही सर्वश्रेष्ठ आहे आणि व्यक्तीने निमूटपणे स्वतःच्या जीवनाचे समर्पण राजसत्तेच्या चरणी अर्पण करणे यात व्यक्तीच्या जीवनाची कृतार्थता आहे अशा तऱ्हेच्या नैतिक विचारात झाली. पण ग्रीनने हेगेलची चिद्वादी भूमिका पत्करूनसुद्धा स्वतंत्र व्यक्तिमत्त्वाचा परिपोष करणाऱ्या नैतिक विचाराचा पुरस्कार केला. ग्रीनची भूमिका थोडक्यात पुढीलप्रमाणे आहे.

निसर्गाच्या विकासक्रमात निर्माण झालेली, निसर्गानेच निर्माण केलेली एक कृती या दृष्टीने मनुष्य–व्यक्तीकडे पाहावयाची पद्धत ग्रीनच्या समकालीन स्पेन्सरसारख्या तत्त्वचिंतकांनी रूढ केली होती. अनेक नैसर्गिक पदार्थांपैकी मनुष्य हा एक पदार्थ होय. माणसात असलेली नैतिक प्रेरणा हीसुद्धा उत्क्रान्तीच्या अमुक एका टप्प्यावर असलेली, नैसर्गिक क्रमाने निर्माण झालेली एक मनःप्रवृत्ती होय असाही विचार मनुष्य हा एक सृष्ट पदार्थ आहे या विचारात अनुस्यूत आहे. हा विचार मान्य केल्यास एक नैतिक कर्ता हे मनुष्याचे स्वरूप राहातच नाही. निसर्गाच्या स्वयंचलित कारखान्यातील चक्राचा एक दाता, सभोवार काय चालले आहे याची संवेदना असलेला एक दाता असे त्याचे स्वरूप उरते.

म्हणून, ग्रीनने प्रथम असा मुद्दा मांडला की, मनुष्य हा सृष्ट पदार्थ नाही, तो निसर्गाचे अपत्य नव्हे. ज्याअर्थी मनुष्य निसर्गाला जाणतो त्याअर्थी मानव हा निसर्गाहून वरचढ आहे, तो निसर्गाची निर्मिती नव्हे. यासंबंधीचा युक्तिवाद त्याने पुढीलप्रमाणे दिला आहे.

मनुष्याची जाणीव ही अभौतिक गोष्ट आहे. ज्ञानप्रक्रियेचे विश्लेषण केल्यास ही गोष्ट स्पष्ट होईल. 'हे फूल पिवळे आहे' अशा आकाराचे ज्ञान मला होते. अर्थात या वेळी माझ्या मनात 'हे फूल' आणि 'पिवळे' असे दोन प्रत्यय (ideas) एकामागून एक या प्रमाणे आले पाहिजेत. पण कालौघात जेव्हा पहिला प्रत्यय अवतीर्ण होतो, तेव्हा दुसरा तेथे नसतो व जेव्हा दुसरा प्रत्यय येतो तेव्हा पहिला तेथून पुसून गेलेला असतो. दोघांची उपस्थिती भिन्न भिन्न क्षणी असते. तरीही आपणांस जे ज्ञान होते ते अखंड, एकसंध असते, एकात्म असते; 'हे फूल पिवळे आहे' या आकाराचे असते. अर्थात असे मानले पाहिजे की, प्रत्यय जरी कालाच्या भिन्न क्षणी येत राहिले, तरी अनुक्रमाने येत राहिलेल्या प्रत्ययांना साक्षी असलेला ज्ञाता हा एकरूपाने त्या दोहोंना सहोपस्थित असला पाहिजे. तो कालप्रवाहाच्या बाहेर असला पाहिजे, कालौघात जन्म घेणारा सृष्ट

पदार्थ तो नव्हे. (हाच मुद्दा अद्वैत वेदान्त-मतात अशा रीतीने मांडला जातो: सुखाने झोपलो होतो असे आता जागेपणी मला आठवते. अर्थात झोपेत सुखाचा अनुभव मला आला. स्वप्नातही जे नाना तऱ्हेचे अनुभव मी घेतले तेही आता आठवतात. झोप व स्वप्न या अवस्थांतील अनुभव आणि आता जागृती या अवस्थेत येणारे अनुभव हे सर्व एकमेकांहून अत्यंत वेगळाले आहेत. पण त्या सर्व अनुभवांना साक्षी असणारा मी एकरूपच आहे. अनुभवांना अवस्था असतात. त्या कालौघात येतात आणि जातात. त्यांचा ज्ञाता अथवा साक्षी हा मात्र अवस्थातीत आहे.) अर्थात मानवी व्यक्तित्वाच्या अंतर्यामी असलेले ज्ञातृतत्त्व अथवा चैतन्य ही एक अभौतिक, अप्राकृतिक वस्तू आहे.

निसर्गाच्या प्रक्रियेतून मानवी जाणीव ही गोष्ट उत्पन्न झाली या मतास विरोध करून ग्रीन पुढे असे सांगतो की, निसर्गाची जी काही वास्तवता आहे ती जाणिवेवर अवलंबून आहे. जाणीव वगळल्यास निसर्ग ही स्वतंत्रपणे सद्वस्तू (Reality) नाही. ज्याला आपण ‘ निसर्ग ’ अथवा ‘ भौतिक सृष्टी ’ म्हणतो, त्याच्याही बुडाशी माणसाच्या अंतर्यामी असलेले, स्वतःची स्वतःला जाणीव असलेले, इतरांपासून स्वतःला वेगळे काढणारे चैतन्यतत्त्व आहे असा ग्रीनचा दावा आहे.

निसर्ग हा वास्तव आहे, काल्पनिक नाही असे सामान्यतः म्हटले जाईल. निसर्गाची ही वास्तवता कशात आहे? निसर्ग म्हणजे आपणांला येणारे अनेक तऱ्हेचे प्रत्यय हे तर खरेच. पण या प्रत्ययांच्या मालिकेला ‘ वास्तव ’ ही संज्ञा कशामुळे प्राप्त होते? त्या प्रत्ययांमध्ये जे नित्य-संबंध असतात त्यामुळे ती येते असे ग्रीनचे उत्तर आहे. समोर दिसणाऱ्या वृक्षाच्या ठिकाणी जर अकस्मात मला एखादा चालता बोलता माणूस दिसू लागला अथवा समोरच्या माणसाच्या ठिकाणी जर एकदम मोठा दगड निर्माण झाला तर या सर्व प्रकाराला आपण वास्तवता म्हणणार नाही. अमुक प्रत्ययानंतर अमुक प्रत्यय नियमाने येत राहणे अशा प्रकारची अनुभवातील सुसूत्रता, नियतपणा अथवा नियमबद्धता म्हणजे वास्तवता होय. आता, नित्य-संबंध ही गोष्ट बुद्धिनिर्मित आहे. संबंध हा बुद्धीने जाणला गेल्याशिवाय संबंधच नव्हे. जडाला संबंधाचे आकलन होणार नाही. तेव्हा निसर्गात जो एकसूत्रीपणा आहे तो जड भासणाऱ्या निसर्गाच्या बुडाशी असलेल्या विश्वचैतन्याचा आविष्कार आहे. विश्व म्हणजे आदिचैतन्याने स्वतःचा विक्षेप करून केलेली निर्मिती होय.

मानवी व्यक्तित्वात ज्या चैतन्याचा आविष्कार होतो ते विश्वचैतन्याची प्रतिकृतीच होय. स्वतःमध्ये जे काय अव्यक्त आहे ते सर्व व्यक्त करण्याचा प्रयत्न म्हणजे नैतिक जीवन होय. अर्थात मानवामध्ये असलेल्या चैतन्यामध्ये सुप्त रीतीने विश्वचैतन्यच असते. आपापल्या परीने त्या विश्वचैतन्याच्या प्रकटीकरणाचा प्रयत्न म्हणजे माणसाची नैतिक प्रेरणा होय. व्यक्तीमध्ये उमलून बाहेर येण्यासारखे जे जे काही आहे ते ते सर्व विकसित करण्याचा प्रयत्न म्हणजे माणसाचे जीवन. नैतिक जीवन म्हणजे पूर्णतेकडे जाण्याचा प्रयत्न होय.

या पूर्णत्वाचा आशय काय ?

सद्‌गुण अथवा नैतिक चांगुलपणा व्यक्तीला पूर्णत्वाच्या दिशेने घेऊन जातो; सुख-समृद्धीच्या रेलचेलीमुळे माणसाचा रितेपणा भरला जात नाही असे ग्रीनचे म्हणणे आहे. प्रत्येक इच्छेच्या द्वारा माणूस स्वतःचे समाधान शोधतो हे तर खरेच आहे. पण दुराचारी माणूसही समाधानाच्याच शोधात असतो. पण त्याला ते मिळत नाही. व्यक्तीला स्वतःचे 'स्व'त्व सापडून ती समाधानी होते ती नैतिक चांगुलपणाच्या प्राप्तीमुळेच.

चिरंतन विश्वचैतन्याची जी प्रतिकृती मनुष्य स्वतःमध्ये निर्माण करू पाहतो, तिचा आशय नैतिक चांगुलपणा अथवा सद्‌गुण आहे याला पुरावा म्हणून दोन प्रमुख युक्तिवाद ग्रीनने दिले आहेत.

(अ) सुखासारख्या गोष्टी क्षणजीवी असतात. सुख भोगून झाल्यावर त्याचे काहीच उरत नाही. आयुष्याचा पेला रिकामाच राहतो. पण सद्‌गुणाची कमाई ही अशी गोष्ट आहे की तिचे समाधान अक्षय राहते.

(आ) सद्‌गुणाव्यतिरिक्त इच्छेचे जे इतर विषय असतात त्यांना 'सर्व-भूत-हित' (common good) या सदरात घालता येत नाही. माझे सुख हे केवळ माझेच असते. ते मला प्रिय असते. मी आरसपानी बंगला बांधला तर शेजाऱ्याला संतोष होतोच असे नाही. वाटलाच तर शेजाऱ्याला त्याचा हेवा वाटेल. सर्वांना ते आपले हित आहे असे वाटावे असे इच्छेच्या इतर विषयांत काही नाही. पण मी सद्‌गुणी असण्यामुळे इतरांना वाईट वाटत नाही. आपला शेजारी अधिक सद्‌गुणी असावा अशीच सर्व माणसे इच्छा करतील.

अक्षय्यता आणि सर्वजनहितात्मता हे दोन विशेष सद्‌गुणात असल्यामुळे सद्‌गुणाची कमाई करण्याने व्यक्ती पूर्णतेकडे वाटचाल करते व विश्वांतर्यामी विलसणाऱ्या चिरंतन चैतन्याचे अनुवर्तन करते. हीच माणसाची नैतिकता असे ग्रीनचे म्हणणे आहे.

विश्वाच्या अंतर्यामी असलेले असीम चिरंतन चैतन्य इतिहासाच्या ओघात मानवी कृतींच्या द्वारा सीमित स्वरूपात स्वतःचीच प्रतिकृती निर्माण करते. माणसाने निर्माण केलेल्या कुटुंब, धर्म, कायदा, शासन यांसारख्या संस्था ज्या प्रमाणात चिरंजीव मानवी हिताचा सांभाळ करतात आणि ज्या प्रमाणात व्यापक मानवी हिताचा परिपोष करतात त्या प्रमाणात समाजाला त्या विश्वांतर्यामी चिरंतन चैतन्याच्या जवळ घेऊन जातात. इतिहासाची एकूण दिशा पाहिली तर आपण त्या दिशेने चाललेले आहोत असे दिसते.

निसर्गवादी (naturalistic) नीतिमीमांसेत ज्याप्रमाणे प्राकृतिकतेचा तर्काभास (naturalistic fallacy) आहे अगदी त्याच रीतीने वस्तुमीमांसाधारित नीतिशास्त्रात (Metaphysical Ethics मध्ये) तो तर्काभास आहे असे मूरने प्रतिपादन केले

त्यावेळी त्याच्या दृष्टीपुढे मुख्यतः ग्रीनची नीतिमीमांसा होती. पुढील प्रकरणातील मूरचा युक्तिवाद समजावा म्हणून ग्रीनचा विचार थोड्या विचाराने सांगितला. ब्रॅडलेचा नीतिविचार सुद्धा Metaphysical Ethics चे एक उदाहरण आहे.

७. ब्रॅडलेचा आत्मपूर्णतावाद

ब्रॅडले (१८४६-१९२४) या इंग्रज तत्त्वज्ञाने आत्मलाभवादाला जे रूप दिले त्याचे नाव आत्मपूर्णतावाद (perfectionism) असे होईल. त्याची मांडणी खालीलप्रमाणे करू या.

माणसाला इच्छा अथवा वासना असतात. इच्छेवरच माणूस जगतो. इच्छेमध्ये काहीतरी अधिक चांगल्याची म्हणजेच काहीतरी प्राप्तव्याची कल्पना अनुस्यूत असते. जे नाही, पण असावयास पाहिजे त्याच्याविषयीची ओढ म्हणजे इच्छा. इच्छा ही आत्म्यामधील रितेपणाची (want) निदर्शक आहे. तो रितेपणा भरून काढण्याकडे इच्छा धाव घेते. पाणी पिण्याची इच्छा आहे याचा अर्थ पाणी पिऊन येणारी तृप्तता माझ्याकडे आता नाही आणि ती मला आणावयाची आहे. तात्पर्य असे की, इच्छेपुढे काहीतरी प्राप्तव्य हे ठेवलेलेच असते.

इच्छेसंबंधी दुसरीही एक गोष्ट लक्षात घ्यावयास हवी. इच्छेच्या द्वारा आपण स्वतः-लाच शोधीत असतो. ' Through every desire we desire ourselves. ' जिचा माझ्याशी काहीच संबंध नाही, त्या गोष्टीचे मला काहीच आकर्षण असणार नाही. ज्या क्षणी मला तिचे आकर्षण वाटेल त्या क्षणी ती माझ्या व्यक्तित्वात प्रवेश करते, माझा भाग बनते. इच्छेच्या अंती मला मीच पाहिजे असतो. अत्यंत प्रिय वस्तू कोणती असेल तर ' मी ' ही होय.

वरील दोन्ही मुद्दे एकत्रित केले असता त्यांतून असे निघेल की, कोणत्याही इच्छेचे आत्यंतिक प्राप्तव्य मी अथवा स्व अथवा आत्मा हेच आहे. जेव्हा मला माझी स्वतःची प्राप्ती होईल म्हणजे आत्मप्राप्ती होईल तेव्हाच इच्छेला पूर्ण समाधान लाभेल, आणि इच्छा विरून जाईल.

या ठिकाणी असा प्रश्न उपस्थित होईल की, आत्मा किंवा ' स्व ' कशाला म्हणावयाचे ? एक उत्तर लगेच देता येईल. ते असे की, माझ्या नैसर्गिक अथवा साहजिक प्रवृत्ती म्हणजे स्व अथवा आत्मा नव्हे. कारण क्रौर्य, मत्सर, हावरटपणा किंवा अशाच इतर प्रवृत्ती माझ्यात असतील की ज्यांना मोकळ्या सोडल्याने मला समाधान मिळणार नाही. म्हणून माझा खरा ' स्व ' आणि खोटा किंवा भासमान ' स्व ' असा फरक करावा लागेल. खऱ्या ' मी ' ला शोधून काढल्याने किंवा खऱ्या ' मी 'ची प्राप्ती करून घेतल्याने पूर्णता मिळेल.

माझा खरा मी कोणता ? तो कसा ओळखावयाचा ? या प्रश्नांना उत्तर म्हणून त्या खऱ्या मीची काही लक्षणे सांगता येतील.

एक असे म्हणता येईल की, आपल्या वासनांमध्ये संवादित्व पाहिजे. जर दोन इच्छांमध्ये संघर्ष असेल तर त्याचा अर्थ असा की, त्या दोन्ही माझ्या खऱ्या इच्छा नव्हेत किंवा त्या दोन्ही खऱ्या 'मी'च्या इच्छा नव्हेत. त्या इच्छांनी जो व्यक्त होतो तो माझा खरा आत्मा नव्हे. खरा 'मी' स्वतःशी सुसंवादी असला पाहिजे.

याच्याही पुढे जाता येते. माझ्या काही इच्छा अशा असतात की समाजातील इतर लोकांच्या इच्छांशी त्यांचा संघर्ष येतो. उदाहरणार्थ, गावात सर्वांत श्रीमंत मी असावे अशी इच्छा मी धरली तर तिची दुसऱ्या कोणाच्या तरी इच्छेशी टक्कर होईल. असल्या इच्छा संपूर्णपणे सफल होणार नाहीत. त्यांना मुरड घालावी लागेल, त्यांचे रूप पालटावे लागेल. असा बदल करीत करीत जेव्हा प्रत्येकाची इच्छा इतर सर्वांच्या इच्छांशी एकरूप होतील तेव्हा त्यांच्या द्वारा माझे खरे 'स्व'रूप व्यक्त होईल.

आणखीही एक पाऊल पुढे टाकता येते. इतिहासाच्या ओघाकडे पाहिले तर असे दिसून येते की निरनिराळ्या व्यक्तींच्या आकांक्षामधील संघर्ष कमी व्हावा अशी एक प्रक्रिया समाजजीवनात सुरूच आहे. शासनाचे नवीन नवीन प्रकार, कायदे, सामाजिक संस्था, आंतरराष्ट्रीय संघटना इत्यादींच्या विकासाकडे पाहिले की एका सुसंवादी 'स्व'चा इतिहासामध्ये हळू हळू आविष्कार होत आहे असे दिसते. एक विराट इच्छाशक्ती मानवी संबंधांच्या द्वारा वस्तुरूपाने (as an objectification) इतिहासाच्या ओघात अवतरत आहे. इतिहासाच्या या ओघाशी एकरूप होण्याने व्यक्तीच्या आयुष्याला पूर्णता येऊ शकेल असे ब्रॅडलेने प्रतिपादन केले. त्या ओघाला अनुसरून जी माझी कर्तव्ये ठरतील ती पार पाडीत जाणे म्हणजे योग्यरीतीने जगणे होय असा ब्रॅडलेचा निष्कर्ष आहे.

माझी कर्तव्ये शोधण्यासाठी मला फार खटपट करावी लागत नाही. जीवनातील माझ्या विशिष्ट स्थानामुळे ती आपोआपच ठरली जातात. 'आयुष्यातील माझे स्थान' याला ब्रॅडलेने my station असा शब्द वापरला. म्हणून त्याच्या सिद्धान्ताच्या या भागाला my station and its duties असे नाव त्याने ठेविले. आयुष्यातील माझे स्थानक मला दर खेपेला विचार करून ठरवावे लागत नाही. सामाजिक परिस्थितीने आणि इतिहासाच्या ओघामुळे ते आपोआप निश्चित होत असते. जीवनौघ हा आकस्मिकपणे उगम पावत नाही. पूर्व-परिस्थितीतून तो बाहेर येतो. त्यात माझे स्थानक आपोआप निर्माण होते. ते मला शोधावे लागत नाही. माझ्या स्थानामुळे माझ्याकडून काही सामाजिक अपेक्षा निर्माण झालेल्या असतात. ती माझी कर्तव्ये होत. ही कर्तव्ये पार पाडण्यात जीवनाची इति-कर्तव्यता आहे.

भगवद्गीतेतील स्वधर्माची कल्पना याच प्रकारची आहे. स्वधर्म माणसास शोधावा लागत नाही. तो आयता तयार असतो. ब्रॅडलेप्रमाणे गीतेचाही आग्रह आहे की स्वधर्म सोडू नये.

६ गांधींचा नीतिविचार :

महात्मा गांधींच्या (१८६९–१९४८) जीवनविचाराचा समावेश आत्मलाभवादी उपपत्तीत करता येण्यासारखा आहे. म्हणून या ठिकाणी गांधींच्या नैतिक विचाराची मांडणी करू.

भारतीय स्वातंत्र्य-लढ्याच्या संदर्भात जग गांधींना ओळखते, पण स्वतः गांधींच्या दृष्टीने राजकारण ही दुय्यम गोष्ट होती, आयुष्यातील एक आनुषंगिक घटना होती, एक सहज–प्राप्त धर्म होता, स्वधर्म होता. आत्मकथेच्या प्रस्तावनेत त्यांनी लिहिले आहे, मला जे साधावयाचे आहे, ज्याची कित्येक वर्षे आस लागून राहिली आहे ते म्हणजे आत्मदर्शन होय, ईश्वराचा साक्षात्कार होय, मोक्ष होय. माझी सगळी हालचाल त्याच दृष्टीने होते.... माझे राजकारणाच्या क्षेत्रात उडी घेणेही त्याचकरिता आहे.

केवळ ईश्वरच सत्य आहे, बाकी सर्व मिथ्या आहे, अशा रीतीने आपल्या तात्त्विक भूमिकेची मांडणी आत्मकथेच्या प्रस्तावनेत त्यांनी केली आहे. पण मागाहूनच्या मांडणीत त्यांनी थोडा बदल केला. ‘ सत्य एज ईश्वर छे ’ या गुजराती पुस्तकात त्यांनी लिहिले आहे ‘ परमेश्वर, सत्य आहे ’ या सूत्राऐवजी ‘ सत्यच परमेश्वर आहे ’ हे सूत्र वस्तुस्थितीचे मर्म अधिक चांगल्या रीतीने प्रकट करणारे आहे. म्हणून स्वतःला ते सत्याचा शोधक आणि पूजक (Votary) असे मानीत. *सत्य हे साध्य आणि अहिंसा हे त्याच्या प्राप्तीचे साधन* हे गांधींच्या नैतिक विचाराचे सार म्हणून सांगता येईल.

सत्य : या ठिकाणी सत्य याचा अर्थ काय करावयाचा ? (१) सत्य म्हणजे सत्य-वचन, खरे बोलणे हा अर्थ तर आहेच, पण ‘ धर्ममंथन ’ या आपल्या गुजराती पुस्तकाच्या प्रारंभी गांधींनी म्हटले आहे की, आपणांस अभिप्रेत असलेले सत्य म्हणजे हे स्थूल वाचिक सत्य नव्हे. ‘ खरे बोलणे ’ या गोष्टीचा शोध तो कसा करावयाचा आणि त्याचा पुजारी असे स्वतःला म्हणविण्यात मतलब तो काय आहे ? पण तरीही सत्य याचा जो काही अंतिम अर्थ निघेल त्यात स्वतः निष्कपट असणे; अंतःकरण खुले असणे; आत एक बाहेर एक असे नसणे; म्हणजेच खरे बोलणे हा अर्थ आहेच. आपल्या Ethics या पुस्तकात (पृ. ४८ वर) विल्यम फ्रँकेना या लेखकाने खरे का बोलावे याची कारणमीमांसा केली आहे. त्याने म्हटले आहे की, ज्ञान म्हणजे खरी माहिती (अथवा प्रमाणित ज्ञान) या गोष्टीस आंतरिक मूल्य आहे व विश्वात आंतरिक मूल्याची अभिवृद्धी करणे हे आपले कर्तव्य आहे. म्हणून, माणसाने खरे बोलावयास हवे ही मीमांसा गांधींना मान्य होण्यासारखी

नाही. ते म्हणतील, खोटे बोलण्याने आत्म्याचे आकुंचन होते. त्याची सहजस्थिती नाहीशी होते; जीवनातील अंतिम सत्य म्हणून जे काही मला सापडेल, त्यात खरे बोलण्यात व्यक्त होणारी अंतःकरणाची ऋजुता हा महत्त्वाचा घटक आहे. पण तरीही खरे बोलणे हे सत्याचे संपूर्ण स्वरूप नव्हे.

(२) सत्य म्हणजे काही विधानांचा एक विशेष धर्म असाही अर्थ होऊ शकेल. 'साखर गोड असते,' 'मला दोन पाय आहेत' ही विधाने सत्य आहेत. त्यांच्यात असलेल्या या सत्याचे स्वरूप काय आहे असा शोध घेता येईल. पण हा प्रश्न ज्ञानमीमांसेतील आहे. त्यास गांधींनी दुरूनही स्पर्श केला नाही.

(३) पदार्थमात्राविषयीचे यथार्थ ज्ञान म्हणजे सत्य असाही अर्थ करता येईल. इतिहास आणि विज्ञान ही या सत्याच्या शोधात असतात. सृष्टीसंबंधी आणि समाजासंबंधी आजपर्यंत यथार्थ म्हणून प्रस्थापित झालेल्या वा यापुढे सिद्ध होणाऱ्या विधानांचा समूह म्हणजे वैज्ञानिक सत्य होय. पण 'सत्यच ईश्वर आहे' अथवा 'मी सत्याचा पुजारी आहे' असे जेव्हा गांधी म्हणत असत तेव्हा त्यांच्या मनात हे वैज्ञानिक सत्य नव्हते. आयुष्यभर त्यांनी जे सत्याचे प्रयोग केले, त्यांचा वैज्ञानिक सत्याशी सुतराम् संबंध नव्हता. शिवाय, वैज्ञानिक सत्याच्या सिद्धीसाठी अहिंसेची गरज असत नाही. अहिंसा-व्रताचे पालन केले नाही तरी प्रकाशाचा वेग ताशी एक लक्ष शहाऐंशी हजार मैल इतका आहे हे वैज्ञानिक सत्य प्राप्त होऊ शकते. पण गांधी ज्याला सत्य म्हणत त्याच्या दर्शनाला अहिंसा हाच एक मार्ग होता.

(४) सत्य म्हणजे 'जे स्वतःच्या सत्तेने आहे, ज्याला कोणाच्या आश्रयाची गरज नाही, जे नेहमीच असते, जे नाही असे कधीच होत नाही ते' असा एक अर्थ स्वतः गांधींनी दिला आहे व आपणास त्या सत्याचे पुसट दर्शन झालेले आहे, असेही म्हटलेले आहे. पण हा काही सत्य याचा मुख्य अर्थ असणार नाही. जे न बदलता अबाधितपणे आहे त्याच स्वरूपात राहणार आहे त्यासंबंधी आग्रह धरता येणार नाही. जे करावयाचे आहे, कृतिसाध्य आहे त्या सत्याविषयीचा आग्रह शक्य आहे. अर्थात सत्य याचा अर्थ विश्वमांगल्य अथवा मानवी जीवनाची काही एक आदर्श व्यवस्था असाच करावा लागेल. Ethical Religion या आपल्या पुस्तकात गांधींनी तो तसा केलाही आहे. हे सत्य गांधींना आपल्या जीवनात उतरवावयाचे होते, आणि सभोवतालचे जीवनही सत्यमय करावयाचे होते.

मग प्रश्न असा येतो, की या सत्याची व्याख्या कशी करावयाची? त्याला गांधींचे उत्तर आहे की, सत्याची व्याख्या प्रत्येकाच्या अंतःकरणातच आहे.

येथे एक अडचण येते. जर सत्याची व्याख्या प्रत्येकाच्या अंतःकरणात आहे तर जगात एवढी भांडणे कशी? विरोध कसे? लढाया कशाला? जीवनाचे जे काही सत्य

असेल, जगण्याची काही आदर्श व्यवस्था असेल, विश्वमांगल्याचे जे काही स्वरूप असेल त्याचे दर्शन प्रत्येकाच्या अंतःकरणास ढळढळीतपणे व्हावयास हवे आणि मग, अर्थात, विश्वात विरोध, वितुष्ट व वैमनस्यही राहता कामा नयेत. पण असे होत नाही. गांधींच्या मते याचे कारण आपल्या अंतःकरणावर 'क्रोध, लोभ, अहंकार अशा गोष्टींचा मळ साठलेला असतो' हे आहे. अंतःकरण निर्मळ झाल्यावरच सत्याचे दर्शन होते.

अहिंसा : अंतःकरण अहंकारशून्य झाल्यावर अखिल विश्वाविषयी जे विकाररहित निरासक्त प्रेम निर्माण होते त्यास गांधी अहिंसा म्हणतात. अ-हिंसा हा शब्द अभावदर्शक वाटला तरी ती वृत्ती भावात्मक आहे. 'अहिंसा ही नम्रतेची पराकाष्ठा आहे' असे गांधीजींनी 'आत्मकथे'त लिहिले आहे. अंतःकरणात लपलेल्या सत्याचे दर्शन होण्यास अहिंसा हे साधन आहे.

आणखीही एक विचार आहे. मी ज्या सत्याच्या प्रस्थापनेसाठी प्रयत्न करेन, ज्या सत्यासंबंधी आग्रह धरेन, ते माझ्या धारणेप्रमाणे सत्य असते. पण निरनिराळ्या व्यक्तींची सत्याची अवधारणा निरनिराळी असते. चर्चिलचे अवधारित सत्य एक असते आणि गांधींचे अवधारित सत्य दुसरे असते. पण म्हणून गांधींनी चर्चिलचा द्वेष करता कामा नये. सत्याकडे जाण्याचा मार्ग अवधारित सत्याच्या द्वारानेच असणार. 'आत्मकथे'च्या प्रस्तावनेत गांधींनी लिहिले आहे, "त्या सत्याचा मला साक्षात्कार होत नाही तोपर्यंत माझे अंतःकरण ज्यास सत्य मानते त्या अवधारित सत्यालाच प्राप्तव्य समजून मी जीवननौका चालवीत आहे." माझा विरोधकही सत्याचे त्यास जे अल्पस्वल्प दर्शन होते त्या दिशेनेच जात असतो. सत्याविषयीची माझी ओढ जशी आदरणीय आहे तशी ती माझ्या विरोधकाचीही आहे असे मानले पाहिजे. प्राणिमात्रांच्या प्रेरणांविषयी ही आदरबुद्धी म्हणजे अहिंसा होय. याही कारणासाठी सत्य प्राप्त करून घेण्याचे अहिंसा हे साधन होय. सत्याग्रहाला अहिंसा-वृत्ती अनिवार्य आहे.

पण काही ठिकाणी गांधींनी अहिंसेला साध्याचाही दर्जा दिला आहे. निर्वैर आणि विनम्र अंतःकरण हा मानव्याचा आदर्श होय असाही विचार त्यांच्या लिखाणात आहे.

सत्याग्रह : सत्य आणि अहिंसा या संकल्पना एकत्र आणल्या की, सत्याग्रह हा जीवनमार्ग ठरतो. मी सत्यासाठी आग्रह धरावयाचा. पण मला विरोधकही असतात. त्यांना जिंकावयाचे याचा अर्थ त्यांना माझ्या बाजूला आणावयाचे. त्यासाठी मला त्यांच्यावर प्रेम करावयास हवे. माझे अवधारित सत्य हे सत्य म्हणून माझ्या विरोधकास जेव्हा मान्य होईल तेव्हाच तो माझ्या बाजूस येईल. सत्य काय आहे याबद्दल त्याच्यात आणि माझ्यात विरोध असेल तर चूक त्याची असेल किंवा माझी असेल किंवा अंशतः दोघांचीही असेल. चूक नाहीशी होऊन अंतःकरणातील सत्याची व्याख्या स्पष्ट होण्यासाठी आत्मक्लेश हा मार्ग आहे. आत्मक्लेश सहन करीत जर मी विरोधकावर प्रेम केले तर ज्या मर्यादेपर्यंत वास्तविक

सत्याचे मला दर्शन झाले आहे त्या मर्यादेपर्यंत विरोधकही माझ्या बाजूला सरकतो. या प्रक्रियेला दुसऱ्याच्या हृदयातील परमेश्वर जागा करणे असा शब्दप्रयोग गांधी वापरीत. या जीवनमार्गाचे नाव सत्याग्रह.

साधनशुचिता : सत्याग्रहाच्या जीवनरीतीतून साधनशुचितेचा उपसिद्धांत निघतो. असे एक मत आहे की, आपले साध्य योग्य असेल, चांगले असेल, तर त्याच्या प्राप्तीसाठी कोणते साधन उपयोगी पडेल ते पाहावे. ते साधनच चांगले आहे की वाईट आहे असा प्रश्न काढू नये. साध्यामुळेच साधनाचे समर्थन होते. The end justifies the means असे हे उपयुक्ततावादी मत आहे. ज्यात माणसाकडून माणसाचे शोषण होणार नाही असा एक सुखी समाज भावी काळात निर्माण करण्यासाठी मला आज खोटे बोलावे लागत असेल, फसवणूक करणे प्राप्त असेल अथवा काही हितसंबंधी व्यक्तींची हिंसा करावी लागत असेल तर ते सर्व पत्करावे–कारण माझे साध्य निर्दोष आहे.

हे मत सत्याग्रही विचाराला मान्य नाही. त्याची कारणे पुढीलप्रमाणे सांगता येतील. (१) अहिंसा हे केवळ साधन नाही ते साध्यही आहे. हिंसा, द्वेष मत्सर यांनी रहित असे अंतःकरण हे साध्य आहे, तेच सत्याचे आश्रयस्थान आहे. हिंसा, द्वेष यासारखे दोष जर साधनात असतील तर साध्यही दूषित झालेलेच असते. त्याला निर्दोष म्हणताच येणार नाही. (२) साध्य व साधन हा भेद वस्तुनिष्ठ नसून व्यक्तिनिष्ठ आहे. माझ्या दृष्टीने जे साधन ते दुसऱ्या कोणाच्या तरी दृष्टीने अंतिमतः वाट्यास आलेली गोष्ट असते. इतिहासाच्या ओघात जे जे घडते ते ते सर्व सारख्याच महत्त्वाचे मानले पाहिजे. मानवी आयुष्यात उद्या घडावयाचे त्याची जेवढी कदर करावयास हवी तेवढीच आज जे काही आपण घडवून आणतो त्याचीही करावयास हवी. म्हणजेच तथाकथित साध्य हे जर पवित्र (शुचि) असावयास हवे तर साधनही पवित्रच असले पाहिजे. माझे साधन हे विशाल जीवनौघातील कोणाचे तरी साध्यच असते. (३) जरी आपण साधन आणि साध्य हा भेद वस्तुगत आहे असे मानले तरी पितरांचे रोग जसे अपत्यात उमटतात तसे साधनातील दोष साध्याला हानी पोचवितात असा अनुभव आहे. हिंसा आणि द्वेष यांतून झालेली क्रान्ती हिंसेला निपटून काढू शकणार नाही. जे पेरले ते उगवते. वैराने वैर संपत नाही; अवैरानेच ते संपते हे बुद्धवचन गांधींना प्रमाण होते.

गांधींच्या नीतिविचाराप्रमाणे जो सत्यमय जीवन जगतो अथवा चांगले जीवन जगतो त्याचे वर्णन ‘ अद्वेष्टा सर्व भूतानां मैत्रः करुण एवच ’ या गीतावचनाने करता येईल.

मराठी ग्रंथ संग्रहालय ठाणे
2566
क्र. 23.5.02
ग्रंथ शाखा (स्थळ प्रत)

६

अधि-नीतिशास्त्र (Meta-ethics)

चांगले म्हणजे काय ?

अंतिमतः मी काय व्हावे, कशा रीतीने मी असावे, (अथ केन भाव्यम् ?) ह्या नीतिशास्त्रीय प्रश्नाचे उत्तर आत्मलाभ–उपपत्तींतून असे देण्यात आले की वास्तवात जसा मी आहे तसा मी व्हावे, माझे वास्तव अथवा सत्य रूप मी संपादन करावे. 'चांगले, चांगले' म्हणजे तरी काय ? जे अंतिमतः सत्य आहे तेच चांगले. म्हणून माझ्या वास्तव रूपाचा लाभ होईल अशा रीतीने जगणे हे चांगले होय, जीवनाची तीच रीत आदर्श आहे जीवन कसे जगावे अथवा आयुष्य कसे न्यावे हा नीतिशास्त्राचा प्रश्न आहे आणि त्याचे अगदी सहज सुचणारे उत्तर 'मी चांगल्या रीतीने जगावे, चांगले आयुष्य व्यतीत करावे, आयुष्यभर माझे आचरण चांगले असावे' हे होईल.

१. मूरचा विचार

१९०३ साली प्रसिद्ध झालेल्या आपल्या 'प्रिन्सिपिआ एथिका' ह्या पुस्तकाच्या दुसऱ्या छेदकात मूरने म्हटले आहे, "चांगले आचरण म्हणजे काय होय, ह्या प्रश्नाशी नीतिशास्त्र संबंधित आहे ह्यात संशय नाही. आता 'चांगले आचरण' ही मिश्र संकल्पना आहे. कारण जे चांगले नाही असे आचरण असू शकते आणि आचरणाशिवाय इतर गोष्टीही चांगल्या असू शकतील." म्हणून चांगले आचरण व इतर चांगल्या गोष्टी ह्यांना समान असणारे 'चांगले' म्हणजे काय ते आपण प्रथम ठरवू. ते झाल्यावर सहजच, चांगले आचरण म्हणजे काय ते सांगता येईल– आणि नीतिशास्त्राचा प्रश्न सुटेल. असा

त्याच्या विचाराचा रोख आहे. दुसऱ्याही एका रीतीने तो 'चांगले म्हणजे काय' ह्या प्रश्नापाशी येतो. ती रीत अशी :

वर उल्लेख केलेल्या पुस्तकाच्या प्रस्तावनेत म्हटले आहे की, नीतिशास्त्रापुढे दोन प्रश्न असतात; (एक) कोणत्या गोष्टी त्यांच्या स्वरूपामुळे असावयास हव्यात ? म्हणजेच, कोणत्या गोष्टी स्वतः होऊन चांगल्या आहेत ? आणि (दोन) त्या गोष्टी अस्तित्वात याव्यात म्हणून कोणत्या कृती आरंभ करावयास हव्यात ? ह्या दुसऱ्या प्रश्नाचे उत्तर अंशतः सृष्टीतील कार्य-कारण संबंधाच्या ज्ञानावर अवलंबून आहे, पण मुख्यतः पहिल्या प्रश्नाच्या उत्तरावर अवलंबून आहे. कोणत्या गोष्टी स्वतः होऊन चांगल्या आहेत, हा तो पहिला प्रश्न होय. ज्या गोष्टींच्या ठिकाणी चांगलेपणा असेल त्या चांगल्या गोष्टी होत हे उघडच आहे. म्हणून कोणत्या गोष्टी स्वतः होऊन चांगल्या आहेत ह्या प्रश्नाचे उत्तर देण्यासाठी आधी 'चांगले' म्हणजे काय, 'चांगले' ह्या पदाचा अर्थ काय, ते ठरविले पाहिजे.

हे ठरवीत असता मूर अशा निष्कर्षाप्रत आला की चांगले म्हणजे चांगले. येथेच थांबावयास हवे. चांगला (ली, ले) हा एक अमिश्र आणि म्हणून अविश्लेष्य असा अभौतिक गुणधर्म आहे. तो जेथे असेल तेथे त्याचे आपणांस दर्शन होऊ शकते. हे दर्शन चर्मचक्षूने होत नसल्याने त्यास प्रातिभ दर्शन (intuition) म्हणावे लागेल. त्या चांगलेपणाची व्याख्या देता येणार नाही. कारण व्याख्या देण्यासाठी संकल्पनेचे विश्लेषण करावे लागते. पण जे अमिश्र आहे–म्हणजे संश्लेषित नाही–त्याचे विश्लेषणही करता येणार नाही. हळदीच्या ठिकाणी प्रतीत होणारा पिवळा हा गुणही असाच अमिश्र आहे. चक्षूंना त्याचे ज्ञान होते, पण त्याची व्याख्या करता येणार नाही. कारण पिवळेपणा असे जे ज्ञान होते त्याला अवयव अथवा विभाग नाहीत. ते ज्ञान तुम्हाला असेल तरी किंवा नसेल तरी. पण ते नसल्यास 'पिवळा' ह्याची व्याख्या करून त्याच्या स्वरूपाचे ज्ञान करून देता येणार नाही. तीच गोष्ट 'चांगला' ह्या गुणाची आहे. म्हणून असे झाले की, ज्यांनी चांगले ह्याची व्याख्या करण्याचा प्रयत्न केला त्यांनी, ह्या नाही तर त्या, अन्य गुणधर्माशी चांगलेपणाचे समीकरण केले. कोणी म्हटले, 'चांगले म्हणजे पदार्थाची सुखात्मता', कोणी म्हटले 'निसर्गानुवर्ती जीवन ह्याचाच अर्थ चांगले जीवन'. आणखी कोणी म्हटले की 'जे जीवनाची वृद्धी करते ते चांगले.' कोणी असेही म्हटले की चांगले म्हणजे त्या पदाचा वापर करणाऱ्याला म्हणजे वक्त्याला जे पसंत अथवा अभीष्ट आहे ते. आत्मलाभ-वादी नीतिविशारदांनी म्हटले आहे की अंतिम वस्तुस्वरूपाला जे अनुरूप आहे ते चांगले. काहींनी म्हटले की जे ईश्वराकडून आज्ञापित झाले ते चांगले. मूरच्या म्हणण्याप्रमाणे चांगले म्हणजे काय ह्याची व्याख्या करण्यामागील ह्या सर्व प्रयत्नांत एक तर्काभास आहे. त्याला तो 'प्राकृतिकतेचा तर्काभास' (नॅचरॅलिस्टिक फॅलसी) असे नाव देतो. हा तर्काभास टाळावयाचा झाल्यास चांगलेपणा ह्याची व्याख्या करता येत नाही हे आपण उमगले पाहिजे. मात्र व्याख्या करता झाली नाही तरी त्याची प्रचीती येऊ शकते. ज्या ज्या अनुभाव्य गोष्टींत

चांगलेपणा हा धर्म आहे त्याचा मर्मदृष्टीने आपण शोध घेत राहावयाचे व त्यांचे बनणारे आकृतिबंध लोकांपुढे नीट टीकाटिप्पणीसहित मांडावयाचे हा नीतिशास्त्राचा कार्यक्रम होय असे त्याने सांगितले, आणि त्या पुस्तकाच्या शेवटच्या (६ व्या) प्रकरणात त्याची कार्यवाही कशी करावयाची ह्याचे प्रात्यक्षिक दिले.

'चांगला' ह्याची व्याख्या का करता येत नाही ? मूरचे एक म्हणणे असे आहे की, 'पिवळा' ह्या भौतिक धर्माप्रमाणे 'चांगला' (चांगलेपणा) हा एक अविश्लेष्य धर्म आहे म्हणून. पिवळा म्हणजे काय ह्याचा तुम्हाला अनुभव घेता येईल, पण ज्याला त्याचा अनुभव नाही अशा एखाद्या अंधाला त्याच्या अर्थाची फोड करून तो समजावून सांगता येणार नाही, म्हणजेच त्याची व्याख्या देता येणार नाही. कारण त्याचा जो काही अर्थ आहे त्याला अवयव नाहीत. तो अमिश्र असा धर्म आहे. व्याख्या करणे म्हणजे अर्थाचे विश्लेषण करणे हे मत जर टामपणे स्वीकारले तर अविश्लेष्य धर्माची व्याख्या करता येणार नाही हे उघडच आहे. पण ज्या शब्दसमूहाने आपल्या मनातील अर्थ दुसऱ्यास निःसंदिग्धपणे, अचूकपणे आणि स्पष्टपणे कळेल ती व्याख्या असे म्हटल्यास अविश्लेष्य धर्मांचीही व्याख्या करता येईल. अमुक लांबीच्या प्रकाशलहरींनी निरोगी दृष्टीच्या व्यक्तीच्या मनात निर्माण होणारी संवेदना म्हणजे पिवळी अशी व्याख्या करता येईल. तिने पिवळेपणाचे स्वरूप सांगितले जाणार नाही. ते स्वरूपलक्षण होणार नाही (भारतीय तर्कशास्त्रात लक्षण ह्याचा अर्थ व्याख्या असा आहे.) पण तटस्थ लक्षण होईल. ह्याच रीतीने 'निळा' ह्याची व्याख्या 'निरभ्र आकाशाचा जो रंग तो निळा होय' अशी करता येईल. हेही तटस्थ लक्षण होय, स्वरूप–लक्षण नव्हे. ज्यावर कावळा बसला आहे ते देवदत्ताचे घर असे म्हटल्याने त्या घराचे स्वरूप सांगितले जात नाही. कारण कावळा केव्हाही तेथून उडून जाईल. तरीही देवदत्ताचे घर कोणते ते नेमके समजते. देवदत्ताच्या घराचे ते तटस्थ-लक्षण होय, हे भारतीय तर्कशास्त्राला मान्य आहे. तेव्हा अमिश्रता (Simplicity) हीच चांगलेपणाची व्याख्या करण्याच्या मार्गात अडचण असती तर तिचे निवारण कसे तरी करता आले असते. पण मूरला खरोखर डाचत असणारी अडचण दुसरीच आहे. तिचा ऊहापोह करू या.

चांगले म्हणजे काय ह्याची व्याख्या करता येत नाही, हे मूरने दोन रीतींनी दाखविले आहे. चांगलेपणा ह्याची व्याख्या करण्यात मूरला खरी अडचण कोणती वाटत होती ह्याचा खुलासा करण्यासाठी ह्या दोन्ही रीती थोड्या विस्ताराने सांगावयास हव्यात.

पहिली रीत : – ज्या कोणत्या विधानात 'चांगले' हे पद विधेयस्थानी येईल ते प्रत्येक विधान संश्लेषक (synthetic) असते; कधीही विश्लेषक (analytic) असत नाही असे मूरने म्हटले आहे. (Propositions about the good are all of them synthetic and never analytic. प्रिं. ए. छेदक ६).

ज्या विधानातील विधेय उद्देश्याचा अर्थविस्तार करते, त्याच्या अर्थात भर घालते ते संश्लेषक होय. 'निळ्या डोळ्यांचे पांढरे बोके बहिरे असतात.' हे संश्लेषक विधान होय. कारण 'निळ्या डोळ्यांचे पांढरे बोके असणे' ह्यात 'बहिरे असणे' हा अर्थ सामावलेला नाही. 'बहिरे' ह्या विधेयाने त्या प्रकारच्या बोक्यांसंबंधी काही अधिक माहिती सांगितली जाते. उद्देश्याच्या अर्थाशी विधेयाच्या अर्थाचे संश्लेषण (synthesis) होते. ह्याच्या उलट, 'त्रिकोणाला तीन बाजू असतात' हे विधान विश्लेषक आहे, कारण 'तीन बाजू असणे' ह्या (तार्किक) विधेयाचा अर्थ त्रिकोण ह्या पदाच्या अर्थात अंतर्भूत आहे. त्रिकोण ह्या पदाच्या अर्थाचे विश्लेषण (analysis) करून एक विश्लेषित घटक त्या विधानात विधेयस्थानी ठेवला आहे. त्रिकोण ह्या (तार्किक) उद्देश्यात नसलेला काही अर्थ विधेयाने प्रस्तुत केला आहे असे नाही.

मूरचे असे म्हणणे आहे की कोणताही पदार्थ उद्देश्यस्थानी घेतला आणि चांगला हे त्याचे विधेय केले की त्या विधेयाने उद्देश्याच्या अर्थात भर पडतेच. उदाहरण म्हणून एक विधान घेऊ : 'सुख (आणि फक्त सुखच) चांगले असते.' येथे चांगले ह्याचा अर्थ सुख हा असणारच नाही. तसा तो आहे असे म्हटल्यास त्या विधानाने 'सुख हे सुख आहे' असे म्हटल्यासारखे होईल. पण विधान करणाऱ्याचा तो अभिप्राय नसतो. त्याला म्हणावयाचे असते की सुख हे सुख म्हणून जे काय असावयाचे ते असून *शिवाय* अधिक काही तरी (म्हणजे, चांगले) आहे. सुख ही एक गोष्ट आहे आणि 'चांगले' ही त्याच्याहून अगदी भिन्न अशी दुसरी गोष्ट आहे. सुख म्हणजेच चांगले असा अर्थ घेता आला असता तर 'सुख चांगले नसते' असे म्हणण्यात व्याघात आला असता, 'सुख हे सुख नाही' असे म्हटल्यासारखे झाले असते. पण त्यात व्याघात नाही हे स्पष्ट आहे. म्हणून चांगले ह्याचा अर्थ सुख ह्या पदाने निःशेषपणे व्यक्त होणार नाही. दुसरी कोणतीही गोष्ट घेतली आणि ती 'चांगली' आहे असे म्हटले तर नेमका हाच युक्तिवाद करता येतो. असे दाखवून देता येते की चांगला ह्याचा अर्थ त्या वस्तूचा जो काही अर्थ असेल त्याहून वेगळा आहे. आणि म्हणून ती गोष्ट चांगली आहे असे म्हणण्याने तिच्याविषयी आपण अधिक काहीतरी सांगितल्यासारखे होते. ह्यावरून मूरने असा निष्कर्ष काढला की चांगला ह्या पदाने असा एक धर्म निर्दिष्ट केला जातो की ज्याचे भूतवस्तूच्या दुसऱ्या कोणत्याही धर्माशी समीकरण होऊ शकत नाही. तो एक स्वतंत्र आणि अविश्लेष्य धर्म आहे. संत्री पिवळी असतात असे म्हटले किंवा केवळ संत्रीच पिवळी असतात असे म्हटले तरी त्याचा अर्थ संत्र म्हणजेच पिवळेपणा असा होणार नाही. संत्र ही एक गोष्ट आहे आणि पिवळेपणा ही त्याहून निराळी गोष्ट आहे. म्हणूनच संत्री पिवळी आहेत असे म्हणण्यात काही स्वारस्य आहे. पिवळेपणा ही जशी एक अविश्लेष्य अनुभूती आहे तद्वतच चांगलेपणा हाही एक अविश्लेष्य धर्म आहे. फरक एवढाच की पिवळेपणाचा अनुभव चक्षुरिंद्रियाला येतो. म्हणून तो एक भौतिक धर्म आहे. पण चांगलेपणा ह्याचा अनुभव अमुक एका इंद्रियाला येतो असे नसल्यामुळे तो अभौतिक धर्म आहे.

दुसरी रीत : मूर आणखी एक युक्तिवाद करतो. त्याला 'खुला–प्रश्न युक्तिवाद' (Open-question Argument) असे नाव पडले आहे. युक्तिवाद असाः जर चांगलेपणा हा एक स्वतंत्र असा अमिश्र धर्म नसेल तर (१) एक तर तो काहीच नाही (म्हणजे सुखात्मता अथवा दुसऱ्या एखाद्या धर्माचे केवळ पर्यायवाचक नाव आहे; नीतिशास्त्र नावाच्या शास्त्राचा अभ्यासविषय होईल असा एखादा स्वतंत्र पदार्थ नव्हे) असे असले पाहिजे, अथवा (२) एखाद्या संकीर्ण (Complex) संकल्पनेचे ते नाव असले पाहिजे. सुख किंवा दुसऱ्या एखाद्या पदार्थाचे ते पर्यायी नाव नव्हे म्हणजे काहीच नाही असे नव्हे) हे वरील परिच्छेदात आपण पाहिलेच आहे. आपण पाहिले आहे की सुख चांगले असते असे म्हणतो तेव्हा 'सुख हे सुख असते' असे म्हणावयाचे नसते. आपल्या मनापुढे सुख व चांगलेपणा अशा दोन भिन्न गोष्टी असतात. आता दुसरा पर्याय तपासू. चांगलेपणा ही एखादी संकीर्ण अथवा संबंधात्मक संकल्पना आहे, असे मानू. उदाहरणार्थ 'चांगले म्हणजे ज्याची आपण इच्छा करतो ते' असे समजू. येथे असा प्रश्न विचारता येतो की ज्याची आपण इच्छा करतो ते खरोखर चांगले असते काय ? नेहमीच ते चांगले असते असे नाही हे उघड आहे. एरवी 'मना वासना दुष्ट कामा नये रे' असे आपण स्वतःला बजाविले नसते. माणसे ज्यांची इच्छा करतात त्यांपैकी किती तरी गोष्ट वाईट असतात– चांगल्या नसतात– हे स्वतःच्या बाबतीत नसले तरी इतरांच्या बाबतीत आपण सहज मान्य करू. तेव्हा व्यक्ती ज्याची इच्छा करते ते चांगले अशी व्याख्या जुळणारच नाही. म्हणून असे म्हणू की "चांगले म्हणजे ज्याची इच्छा करण्याची आपण इच्छा करतो ते" पण येथेही पूर्वीचाच प्रश्न अर्थपूर्णरीत्या विचारता येतो : ज्याची इच्छा करण्याची आपण इच्छा करतो ते खरोखर चांगले असते काय ? मारुतीच्या शेपटीप्रमाणे आपली संकल्पना कितीही दीर्घ आणि संकीर्ण व गुंतागुंतीची केली तरी येथे विचारलेला प्रश्न मिटत नाही. खुलाच राहतो. ह्याच्यावरून मूरने निष्कर्ष काढला की कोणत्याही प्राकृतिक धर्मांची कशीही रचना केली तरी चांगलेपणा हा त्याहून अलग उरतो. तो एक अप्राकृतिक (= अभौतिक) आणि अमिश्र असा धर्म असला पाहिजे.

जरी मूरने म्हटले असले की चांगलेपणा हा अमिश्र धर्म असल्याने त्याची व्याख्या करता येत नाही, तरी त्याला भासत असलेली खरी अडचण चांगलेपणा हा धर्म (त्याच्या मताने) अप्राकृतिक अथवा अभौतिक आहे ही आहे. अभौतिक अशा नैतिक गुणधर्माचे रूपान्तरण भौतिक धर्मात करू गेल्यास नेमकी त्यातील नैतिकता निसटून जाते असे त्याला वाटले. ज्या दुसऱ्या अडचणीचा खुलासा करावयाचा आहे असे वर म्हटले तो आता सांगितला त्याप्रमाणे आहे.

मूरचे हे विवेचन आदर्शात्मक नीतिशास्त्रात न मोडता अधिनीतिशास्त्रात मोडते. कोणत्या गोष्टी वस्तुतः चांगल्या आहेत ह्यासंबंधी तो येथे काहीच सांगत नसून त्या चांगल्या आहेत असे म्हणण्याचा अर्थ काय होतो ह्याचे विवेचन करीत आहे. नैतिक संकल्पनांचा

वापर करून तो (आदर्शात्मक) नीतिशास्त्राची रचना करीत नाही तर त्या संकल्पनांची अर्थनिश्चिती करीत आहे. तो नीतिशास्त्र सांगत नाही तर त्याच्या पलीकडे (Meta) उभे राहून नीतिशास्त्रासंबंधी काही सांगत आहे. म्हणजेच तो अधिनीतिशास्त्रीय (Meta-ethical) प्रश्नाची चर्चा करीत आहे. नीतिशास्त्राच्या पलीकडे जाऊन नीतिशास्त्रासच स्वतःचा अभ्यासविषय करणारे जे शास्त्र ते अधि-नीतिशास्त्र असा अर्थ घ्यावयाचा आहे. मूरच्या चर्चेचा निष्कर्ष असा आहे की 'चांगला' हा एक अनुभवगम्य पण अविश्लेष्य आणि अप्राकृतिक असा धर्म आहे.

एयरची प्रतिक्रिया :

ह्या सर्व विवेचनात मूरने असे गृहीत धरले आहे की 'चांगला' हा काही एक धर्म असला पाहिजे; मग तो प्राकृतिक असेल अथवा अप्राकृतिक असेल, मिश्र असेल अथवा अमिश्र असेल. पण त्या पदाचा संकेत एका धर्मावर होतो ह्याविषयी त्यास संभ्रम नव्हता. 'चांगला' हे पद कोणत्याही धर्माचे वाचक नसून भाषेत त्याचे अन्य काही कार्य असेल हा एक संभव म्हणूनही तो लक्षात घेत नाही. आधुनिक भाषिक तत्त्वज्ञान असे असे लक्षात आणून देते की प्रत्येक विशेषण हे वास्तवाचा घटक असलेल्या कोणत्या तरी गुणधर्माचा निर्देश करते असे नाही. त्याला अन्यही कार्य असू शकते. 'एखाद्या पदाने निर्दिष्ट होणारी वस्तू (जसे घोडा ह्या पदाने निर्दिष्ट होणारा तो सपुच्छ, चतुष्पाद प्राणी) म्हणजे त्या पदाचा अर्थ' एवढाच अर्थ ह्याचा अर्थ नाही. वस्तुनिर्देश करण्याव्यतिरिक्त भाषेचे अन्यही उपयोग असल्याने पदांचे अर्थ अनेक तऱ्हांचे असतात. उदाहरणार्थ जेव्हा मी 'अहाहा' असे म्हणतो तेव्हा कोणत्याही वस्तुस्थितीचा निर्देश करीत नाही तर स्वतःच्या भावनेचे प्रकटीकरण करतो हाच 'अहाहा' ह्या पदाचा अर्थ होय. 'चांगला' ह्या विशेषणाचा अर्थ ह्या रीतीने लावला पाहिजे असे भावनिकवादाचे अथवा भावनार्थवादाचे (Emotivism चे) म्हणणे आहे. ह्या म्हणण्याची कारणे पुढीलप्रमाणे सांगता येतील.

(अ) 'एखाद्या वस्तूच्या ठिकाणी एखादा गुणधर्म आहे की नाही ह्याची शहानिशा एरवी आपणांस इंद्रियानुभवांच्या साहाय्याने करता येते. साखरेच्या ठिकाणी गोडपणा हा धर्म आहे की नाही हे साखर चाखून ठरविता येते. आजारीपणामुळे माझ्या तोंडाची चव गेली असल्यास इतर अनेक माणसांचा अनुभव हा साखरेच्या गोडपणास पुरावा होऊ शकतो. ही सोय चांगलेपणाच्या बाबतीत नाही. 'चांगलेपणा' ह्या गुणाचे ज्ञान होणार ते अंतःप्रज्ञेने. पण तुमची अंतःप्रज्ञा आणि माझी अंतःप्रज्ञा ह्यांत विरोध आला तर अपील करण्यास न्यायालय उरत नाही. गूढातून गूढतराकडे असा प्रवास सुरू होतो.

(आ) निरनिराळ्या गोष्टींत समान असणाऱ्या 'चांगला' नावाच्या काही गुणधर्माची आपणांस खरोखरीच काही प्रतीती येते काय असे स्वतःस विचारल्यास 'होय' असे उत्तर देणे कठिण आहे. चांगला सूर्यास्त, चांगली कविता आणि चांगले चित्र ह्या

सर्वांत एकरूपपणे असणाऱ्या चांगलेपणा ह्या गुणधर्माची प्रतीती येते असे कोणी म्हटल्यास तो शब्दांचा खेळ होईल. त्यांचा अनुभवाशी मेळ राहणार नाही. पिवळा ह्या पदाप्रमाणे चांगला हे पद वस्तूच्या ठिकाणी असलेल्या एखाद्या गुणधर्माचा बोध करून देत नाही.

(इ) आणि समजा, 'क्ष चांगला आहे' असे म्हटल्याने 'क्ष'च्या ठिकाणी असणाऱ्या काही एका गुणधर्माचा बोध झाला. मग काय होईल? आपल्या ज्ञानात थोडी भर पडेल. कृतीला चोदना मिळावी असे त्यात काहीच असणार नाही. मी 'क्ष'ची निवड करावी असे आवाहन त्यात कोठून येईल? किंवा मी अमुक कृती करावी अशी प्रेरकता त्यात कोठे आहे? पण 'क्ष चांगला आहे' असे म्हटले जाते तेव्हा त्यात कृतीला वळण लावण्याचा उद्देश स्पष्ट असतो. चांगलेपणा हा एक वस्तुगत धर्म आहे असे म्हटल्यास 'क्ष चांगला आहे' ह्या विधानातील महत्त्वाचा अर्थ कुपीतील अत्तर उडून जावे त्याप्रमाणे नाहीसा होतो. चांगला ह्या पदाच्या अर्थात काही डायनामिझम् (dynamism) आहे. ती शाबूत राहील अशा रीतीनेच त्या पदाचा अर्थ केला पाहिजे.

१९३६ मध्ये प्रसिद्ध झालेल्या 'लँग्वेज, ट्रुथ अँड् लॉजिक' ह्या आपल्या पुस्तकात तसा अर्थ करण्याचा प्रयत्न ए. जे. एयर ह्याने केला. पण एयरचे विवेचन त्याच्या नीतिविषयक चिंतनातून पुढे आलेले नाही. त्याने ज्ञानमीमांसेमध्ये जी तार्किक प्रत्यक्षान्तवादाची (Logical Positivism ची) भूमिका घेतली तिची तड लावण्यासाठी त्याला नैतिक विधानाचा विचार करावा लागला. ज्ञानमीमांसेतील ह्या मताप्रमाणे दोनच प्रकारची विधाने सार्थ होऊ शकतात. पहिला प्रकार विश्लेषणात्मक विधानांचा. ही विधाने आवश्यकतया खरी असतात. त्यांच्या खरेपणाचा आपल्या अनुभवांशी संबंध नसतो. तर्कशास्त्रातील व गणितातील सर्व विधाने तसेच चिह्नांच्या व्याख्या ह्या विश्लेषणात्मक असतात. ती सर्व उक्तवाची विधाने (tautologies) असतात. काही गृहीतके आणि अव्याख्येय पदे ह्यांच्यापासून, केवळ तर्काच्या रीतीने, गणिताची रचना होते. गणितातील विधाने खरी ठरण्यासाठी अनुभवाचा आधार लागत नाही. केवळ विश्लेषणाने ती खरी (अथवा, खोटी) ठरतात. 'त्रिकोणाच्या तीन्ही कोणांची बेरीज दोन काटकोणांइतकी होते' ह्या विधानाचा खरेपणा अनुभवावर अवलंबून नाही. 'त्रिकोण' ह्या संकल्पनेच्या विश्लेषणातूनच त्या विधानाचा खरेपणा सिद्ध होतो. सार्थ विधानांचा दुसरा प्रकार म्हणजे अनुभवाधिष्ठित (empirical) विधानांचा. माझी दाढ दुखत आहे किंवा साखर पाण्यात विरघळते ही अनुभवाधिष्ठित विधाने होत. ऐंद्रिय अनुभवाने त्यांची प्रचीती घेता येते. प्रचीतीस उतरली तरच ती खरी (अथवा, निदान संभाव्य) ठरतात. विज्ञानातील विधाने ह्या प्रकारची असतात. ह्या दोहों प्रकारांत न पडणारी विधाने निरर्थ (nonsensical) होत. उदाहरणार्थ, 'ब्रह्म निर्गुण आहे' हे विधान निरर्थ होय. कारण, ते विश्लेषणाने सिद्ध होणार नाही किंवा नेहमीच्या अनुभवाने त्याचे खंडन अथवा मंडन होणार नाही.

आता, नैतिक विधाने ह्या दोन्हींही प्रकारांत मोडत नाहीत. 'परपीडन वाईट आहे' असे मी म्हटल्यास परपीडन हे पद मी विशिष्ट अर्थाने वापरणार असा निश्चय त्यातून व्यक्त होत नाही किंवा परपीडन ह्या संकल्पनेचे विश्लेषण केल्यास त्यात वाईट ही संकल्पना हाती गवसणार नाही म्हणून ते विश्लेषणात्मक नव्हे. तसेच परपीडन ह्याचा वाईटपणा नावाचा काही गुण ऐंद्रिय अनुभवाने समजतो असे म्हणता येणार नाही. म्हणून ते विधान अनुभवाधिष्ठितही नव्हे. मग त्या विधानाची वासलात कशी लावायची, त्याला अर्थ कसा द्यावयाचा ? असा प्रश्न एयरपुढे उपस्थित झाला.

त्या प्रश्नाचे त्याने उत्तर दिले की त्या विधानाला वस्तुगत अर्थ नाहीच आहे. ते बोधात्मक (cognitive) नाही, ते कोणत्याही वस्तुस्थितीचे वर्णन करीत नाही. (त्याला विधान म्हणण्यापेक्षा नुसते वाक्य म्हणणेच योग्य ठरेल.) 'तू त्याचे पाकीट चोरलेस हे वाईट कृत्य होय' असे सांगितल्याने जी काही वस्तुस्थिती सांगितली गेली ती 'तू त्याचे पाकीट चोरलेस' एवढीच आहे. त्या वाक्यात त्याहून अधिक जे काही आहे तो भावनाविष्कार होय; वस्तुस्थितीचे वर्णन नव्हे.

नैतिक वाक्यांना वर्णनात्मक अर्थ देणाऱ्या दोन रीतींचा एयर विचार करतो. पहिली रीत त्यांना आत्मनिष्ठ अर्थ देण्याची. ह्या रीतीप्रमाणे मी जेव्हा 'क्ष चांगले आहे' असे म्हणतो तेव्हा त्या वाक्याने असे सांगतो की 'क्ष' विषयी माझ्या मनात पसंतीची अथवा अनुकूल भावना आहे हा अर्थ चुकीचा आहे असे एयरचे म्हणणे आहे. कारण 'माझ्या मनात अमुक कृतीविषयी पसंतीची भावना आहे, पण ती कृती चांगली नाही' असे मी म्हटले तर त्यात तर्कदृष्ट्या सरळ सरळ व्याघात नाही, म्हणजे वदतोव्याघात नाही. नैतिक वाक्यांना वस्तुगत अथवा वर्णनात्मक अर्थ देण्याची दुसरी रीत म्हणजे नैतिक संकल्पनेने कोणती तरी नैसर्गिक घटना, अथवा गुणधर्म, अथवा गुणधर्मांचा संघात व्यक्त होतो असे म्हणावयाचे. उदाहरणार्थ, जीवशास्त्राच्या नियमांना अनुसरून जगणे म्हणजे चांगले, अथवा सुखात्मकता चांगली, अथवा जे इच्छेचा विषय असून ज्याची लोक निंदा करीत नाहीत ते चांगले अशा तऱ्हेची मते मांडावयाची. पण अशा तऱ्हेच्या निसर्गवादावर मूरने घेतलेला आक्षेप एयरला मान्य आहे. मूरचा आक्षेप होता की ती घटना, अथवा गुणधर्म, अथवा धर्मसंघात उपस्थित आहे हे मान्य करूनही 'हे जे आहे, ते खरोखर चांगले आहे काय ?' हा प्रश्न सार्थपणे नेहमीच विचारता येतो. तुमची व्याख्या कितीही गुंतागुंतीची करा तिच्यात एक फट राहतेच. ह्या अडचणीतून मार्ग काढण्यासाठी मूरने म्हटले होते की ही जी मोकळी जागा असते ती चांगला ह्या अविश्लेष्य आणि अभौतिक धर्माची. भौतिक धर्मांची केवढीही गुंफण केली तरी चांगला धर्म त्यात गुरफटून न जाता निराळाच राहतो. मूरचा आक्षेप एयरला मान्य आहे. पण त्याचे निवारण करण्यासाठी चांगलेपणा ह्या वस्तुगत धर्माची मूरने केलेली संकल्पना त्याने त्याज्य ठरविली. चांगलेपणाचे वस्तुगत धर्मात विश्लेषण केल्यावर खरोखर तो धर्मसमुच्चय चांगला आहे काय हा मूळ प्रश्न 'आ' वासून खुलाच

राहतो. ह्याचे कारण कोठल्याही वस्तुगत धर्माने तो मिश्रण नसतो हे आहे. 'चांगला' असे सांगण्याने आपण कशाचेही वर्णन करीत नाही, स्वतःच्या भावनेचा आविष्कार करतो (we evince an emotion).

ह्या आविष्काराला काही कार्य आहे. नैतिक वाक्याचा वापर करून आपल्या मनातल्यासारखी भावना आपण दुसऱ्या व्यक्तीच्या मनात निर्माण करू पाहतो आणि तिला कृतीला उद्युक्त करू पाहतो. तेव्हा एयरच्या मते 'क्ष चांगले आहे' हे वाक्य निवेदक नाही, कोणत्याही वस्तुस्थितीचे ते वर्णन करीत नाही, त्यामुळे ते खरे–खोटे असण्याचा प्रश्नच येत नाही (म्हणजेच ते वाक्य विधान नव्हे), ते वाक्य वक्त्याच्या मनातील भावना व्यक्त करते व अनुषंगाने तसलीच भावना श्रोत्याच्या मनात निर्माण करू पाहते. म्हणून एअरच्या नीतिमीमांसेस भावनावाद अथवा भावनिकवाद (Emotivism) असे नाव दिलेले आहे. 'क्ष चांगले आहे' ह्याचा अर्थ असा 'मला क्ष आवडते; तुलाही आवडेल; पहा.'

३. स्टीव्हेन्सनचा भावनिकतावाद (Emotivism) :

वर म्हटल्याप्रमाणे नीतिमीमांसा हा एयरच्या चिंतनाचा विषय नव्हता. तार्किक प्रत्यक्षान्त–वादाचा पुरस्कार करताना ज्ञानमीमांसेतून नीतिमीमांसेच्या आखातात त्यास सफर करावी लागली एवढेच. पण एक नीतिमीमांसा म्हणून भावनिकवादाची अधिक पायाशुद्ध मांडणी सी. एल. स्टीव्हेन्सन् ह्या अमेरिकन तत्त्वचिंतकाने केली. १९४४ साली प्रसिद्ध झालेल्या 'एथिक्स अँड लँग्वेज' ह्या पुस्तकात त्याने आपली उपपत्ती मांडली. नैतिक वाक्याला वर्णनात्मक अर्थ बिलकुल नाही, जे काही त्या ठिकाणी असते तो केवळ भावनांचा आविष्कार होय असे म्हटल्यास नैतिक युक्तिवादाला काही महत्त्वच उरणार नाही हे त्याने लक्षात घेतले. दोन व्यक्तींच्या आविष्कृत भावनांची झटापट म्हणजे नैतिक चर्चा नव्हे. तिच्यात ह्याहून काही अधिक असते. कारण नैतिक वाक्यांतील काही भाग वर्णनात्मक असतो. म्हणूनच नैतिक चर्चेत तर्कवादास जागा असते असे स्टीव्हेन्सनचे म्हणणे आहे. नैतिक विधानांचे स्वरूप व कार्य ह्याविषयी स्टीव्हेन्सनचे मत सारांशरूपाने पुढीलप्रमाणे सांगता येईल.

पदे, वाक्ये अथवा वाक्यसमूह ह्यांचा सर्वच्या सर्व अर्थ नेहमीच वर्णनात्मक असतो असे नाही; ('अहाहा' सारख्या शब्दांना तर वर्णनात्मक अर्थ मुळींच नसतो). ती वर्णनात्मक अर्थाचा निर्देश करून शिवाय आपल्या वृत्तींचा (attitudes चा) आविष्कारही करतात. एखाद्या व्यक्तीला ती प्रामाणिक आहे असे कोणी म्हटल्यास आपणांस त्या व्यक्तीसंबंधी वस्तुगत अथवा वर्णनात्मक अर्थाचा बोध होतोच पण त्याशिवाय त्या वक्त्याच्या अनुकूल अथवा पुरस्कारशील वृत्तीचाही बोध होतो.

हा दुहेरी अर्थ अगदी एखाद्या सुट्या पदामध्येही असतो. 'अनुसूचित जातींतील व्यक्ती,' 'अस्पृश्य', 'दलित' व 'हरिजन' ही चार पदे घेतल्यास त्या प्रत्येकाचा वर्णना-

त्मक अर्थ तोच आहे. त्या पदांनी जे काही निर्दिष्ट व्हावयाचे त्यात फरक नाही. पण त्यांपैकी पहिले पद वगळल्यास इतर पदांना ज्यांनी वक्त्याची वृत्ती व्यक्त होते असे भावनिक अर्थ चिकटलेले आहेत आणि प्रत्येकाचा भावनिक अर्थ निराळा आहे. (पहिल्या पदाचा अर्थ मात्र भाव-रंजित नाही असे म्हणता येईल.)

हा फरक कोणत्याही वस्तुस्थितीसंबंधीचे गृहीत ज्ञान अथवा विश्वास (belief) आणि तिच्याविषयीची वृत्ती ह्यांमधील आहे. लोकसभेत सादर केलेल्या अर्थसंकल्पाविषयीची दोन व्यक्तींची समजूत अथवा गृहीत ज्ञान (belief) तंतोतंत सारखे असू शकेल, म्हणजे त्या अर्थसंकल्पाने नजीकच्या काळात आणि दूरच्या काळात, आर्थिक क्षेत्रात आणि अन्य क्षेत्रांतही काय काय परिणाम होतील ह्यासंबंधी त्यांचे मत एक असेल आणि तरीही अशी शक्यता आहे की त्या दोहोंतील एक व्यक्ती त्या अर्थसंकल्पास 'चांगला' म्हणेल आणि दुसरी त्याला 'वाईट' म्हणेल. हा फरक दोन वृत्तींमधील आहे, वस्तुस्थितीच्या गुणधर्मांतील नव्हे. संपूर्ण दारूबंदीचा कायदा केल्याने एकूण परिणाम काय घडतील ह्याविषयी दोन व्यक्तींत अगदी एकमत होऊनही एक व्यक्ती नैतिक भूमिकेवरून दारूबंदीला अनुकूल आहे व दुसरी त्याच भूमिकेवरून प्रतिकूल आहे असे घडू शकते. हिंदी भाषेत संस्कृत शब्दांचे प्रमाण वाढविल्यास नेमके काय घडेल ह्याविषयी दोन व्यक्तींचे एकमत होऊनही एक व्यक्ती ते प्रमाण वाढवावे असे म्हणेल आणि दुसरी ते कमी करावे असे म्हणेल. बेळगाव शहरासंबंधीच्या सर्व वस्तुस्थितीबाबत दोन व्यक्तींचे गृहीत ज्ञान असूनही एक व्यक्ती म्हणेल की बेळगाव कर्नाटकात असणे योग्य आहे आणि दुसरी व्यक्ती म्हणेल की ते शहर महाराष्ट्रात घालणे उचित होईल; कारण, त्या दोन व्यक्तींच्या वृत्तींमध्ये विरोध असतो. कधी कधी म्हटले जाते की तत्त्वांचा आधार घेऊन महाराष्ट्र-कर्नाटक सीमेचा प्रश्न वस्तुनिष्ठरीत्या (म्हणजे बुद्धिनिष्ठ पायावर) सोडविता येईल, पण हे म्हणणे फुकट आहे. कोणती तत्त्वे आधारास घ्यावी ह्यासंबंधी वाद असतो आणि तो झगडा विरोधी वृत्तींचा असतो.

ज्याप्रमाणे वस्तुस्थितीविषयीच्या गृहीत ज्ञानात एकमत होऊनही वृत्तींत विरोध असू शकेल त्याप्रमाणे असेही घडू शकेल की परिस्थितीविषयीच्या समजुतीत (beliefs) विरोध असूनही तिच्याविषयी दोन व्यक्तींच्या वृत्ती एकसारख्या आहेत. नोकरी मागावयास आलेली व्यक्ती अमक्या जातीची आहे असे समजून एक अधिकारी तिला नोकरी द्यावयास अनुकूल होतो आणि दुसऱ्या अधिकाऱ्याची समजूत पहिल्या अधिकाऱ्याहून निराळी असल्याने तोही त्या व्यक्तीस नोकरी द्यावयास तयार होतो. येथे दोघांची वृत्ती एकच आहे, पण समजुती (beliefs) अथवा गृहीत ज्ञाने भिन्न आहेत. हे सांगण्याचा उद्देश असा की जेव्हा कृती करण्यास कर्ता उद्युक्त होतो, तेव्हा वस्तुस्थिती संबंधीचा त्याचा समज (belief) आणि त्या समजावर अवलंबून असणारी त्याची वृत्ती (attitude) ह्या भिन्न गोष्टी आहेत हे लक्षात यावे.

जेव्हा दोन व्यक्ती नैतिक तऱ्हेचा युक्तिवाद करून एकमेकांची मते बदलण्याचा प्रयत्न करतात तेव्हा काही एका मर्यादेपर्यंत ती एकमेकांना वस्तुस्थितीचा नीट बोध करून देऊ पाहतील, संकल्पित कृतीचे परिणाम काय होतील ह्यासंबंधी शास्त्रीय दृष्टीने म्हणजे वृत्तिनिरपेक्ष दृष्टीने विचार करता करता कोणती तरी एक व्यक्ती दुसरीच्या मताजवळ येईल अथवा दोन्ही व्यक्ती आपापल्या पहिल्या मतास घट्ट चिकटून राहतील किंवा त्या दोन्ही व्यक्ती आपली पहिली मते सोडून तिसरेच एक मत स्वीकारतील. बहुधा असे घडते की वस्तुस्थितीसंबंधीच्या दोन व्यक्तींच्या समजुती जेव्हा सारख्या असतात तेव्हा त्यांच्या वृत्तीही सारख्याच राहतात. पण तसे व्हावे ह्याला तात्त्विक समर्थन काहीही नाही. वस्तुस्थितीसंबंधीचे अमुक एक गृहीत ज्ञान आणि अमुक एक वृत्ती ह्यांच्यामध्ये तार्किक संबंध नाही. स्वतःची हानी पत्करून दुःखी आणि असहाय व्यक्तीस जर कोणी मदत केली तर त्या मदत करणाऱ्या व्यक्तीविषयी आणि तिच्या कृतीविषयी माझ्या मनात बहुधा एक पसंतीची आणि आदराची वृत्ती निर्माण होईल. ह्या वृत्तीला आपण अभिवृत्ती (pro-attitude) असे नाव देऊ. ही अभिवृत्ती आणि त्या व्यक्तीची मदत देण्याची कृती ह्या दोहोंमध्ये कोणताही अवश्यंभावी संबंध नाही. तरीही एकाच संस्कृतीत वाढलेल्या व्यक्तींचे परिस्थितीचे आकलन जेव्हा समान असते तेव्हा त्यांच्या भावनिक प्रतिक्रियाही बहुधा (पण प्रत्येक वेळी नव्हे) सारख्याच असतात असे प्रत्यक्षात घडते. ह्याची जी काही कारणे असतील ती जीवशास्त्रीय अथवा समाजशास्त्रीय असतात. म्हणून परिस्थितीचे आपणांस जसे आकलन झाले असेल तसेच दुसऱ्या व्यक्तीचेही व्हावे ह्यासाठी नैतिक युक्तिवादात आपण प्रयत्नशील असतो. समजू, ह्या प्रयत्नात मला यश आले. प्रत्यक्ष वस्तुस्थिती आणि संकल्पित कृतीचे संभाव्य परिणाम ह्याविषयी माझे जे आकलन आहे तेच बरोबर आहे अशी दुसऱ्या व्यक्तीची पुराव्यानिशी मी खात्री करून देऊ शकलो. म्हणजेच असे झाले की तथ्यासंबंधी (Facts संबंधी) आमच्यात काहीही मतभेद उरले नाहीत. इतके झाले तरीही असे घडू शकते की त्या संकल्पित कृतीच्या स्वरूपासंबंधी आणि परिणामासंबंधी आमच्या वृत्ती परस्परविरोधी राहतील.

हे म्हणत असताना काही गोष्टी जरा सैलपणे गृहीत धरल्या आहेत. (अ) असे गृहीत धरले आहे की तथ्यांचे तथ्य म्हणून आकलन आणि त्याविषयीची आपली वृत्ती ह्या गोष्टी, बशीत आंब्याच्या फोडी कापून ठेवाव्यात त्याप्रमाणे, अलग करता येतात. पण मानवी व्यवहारांत हे प्रत्यक्षात घडत नाही. जे तथ्य म्हणून सांगू त्याला भावनेचा अंतःस्तर असतो. 'तो धिप्पाड आहे' असे म्हटल्यास त्याच्या उंची-रुंदी-वजनांविषयी आपली काही वृत्ती व्यक्त होतेच आणि 'ती धिप्पाड आहे' असे म्हटल्यानेही तिच्या उंची-रुंदी-वजनां-विषयी आपली काही वृत्ती प्रकट होते. ह्या दोन्ही वृत्ती अगदी निराळ्या आहेत. कारण 'धिप्पाड' ह्या शब्दाने निर्दिष्ट होणारे तथ्य हे भावनारंजित आहे. 'चावरे कुत्रे' असे म्हटल्याने आपण वस्तुनिष्ठ रीतीने कुत्र्याचा केवळ स्वभाव सांगत नाही. 'जपून राहा'

असेही सुचवितो– आणि ते सुचविताना आपली वृत्तीही व्यक्त होते. मुद्दा असा की दुसऱ्या व्यक्तीची समजूत अथवा आकलन आपण स्वच्छ करू पाहतो तेव्हा सूक्ष्मपणे तिच्या वृत्तीवरही परिणाम करीत असतो. पण आपण असे गृहीत धरले आहे की वृत्तींना बाजूला ठेवून निव्वळ तथ्यांविषयीच्या समजुतींबद्दल आपण एकमेकांशी चर्चा करू शकतो. पण समजूत (belief) आणि वृत्ती (attitude) ह्यांमधील फरक समजावून घेऊन स्पष्ट करण्यासाठी जी गोष्ट करणे वास्तवात अतिशय कठीण आहे तिच्या कठीणपणाकडे आम्ही दुर्लक्ष केले आहे.

(आ) शिवाय असेही गृहीत धरले आहे की जी तथ्ये दुसऱ्या व्यक्तीपुढे नीट उलगडून आपण दाखवितो तेवढीच केवळ वृत्तींचे उद्दीपन होण्याच्या संदर्भात संबंधित असतात. पण हे खरे नसते. परिस्थितीतील कोणता घटक कोणत्या व्यक्तीच्या वृत्तीला उत्तेजक अथवा निरुत्साहजनक ठरेल ह्यासंबंधी काही नियम सांगता येणार नाहीत. पशूच्या जगण्याविषयीच्या इच्छेबाबत मांसाहारी व्यक्ती सहसा उदासीन असते तिला ती इच्छा लक्षात घेण्याजोगी वाटत नाही. शाकाहारी व्यक्तीला ती गोष्ट महत्त्वाची वाटते. मांसाहारा-संबंधी तिची वृत्ती अंशतः तरी त्या वस्तुस्थितीमुळे ठरते. कोणत्याही परिस्थितीचे घटक वाटेल तेवढे करता येतात. कृतीचे परिणामही अनंतविध असतात. त्यांतील कितीही परिणामांचे यथातथ्य स्वरूप दुसऱ्या व्यक्तीस पटवून दिले तरी आणखी असे परिणाम शिल्लक राहतीलच की जे त्या व्यक्तीच्या वृत्तीवर परिणाम करू शकतील.

(इ) पण आपण असे गृहीत धरले आहे की सर्वच्या सर्व संबंधित परिणामांची मोजदाद करून आपण वस्तुस्थितीच्या ज्ञानाबद्दल एकमत केले आहे. प्रत्यक्षात असे घडणे अशक्यप्राय आहे. तरीही ते घडू शकते असे विवेचनाच्या सुटसुटीतपणासाठी आणि सोयीसाठी आम्ही गृहीत धरले आहे.

तथ्यांसंबंधीची दोन व्यक्तींची धारणा अगदी एकसारखी असली तरी वृत्ती परस्पर-विरोधी राहू शकतील हा मूळ मुद्दा आहे. त्या विरोधी आहेत असे ठरल्यावर निरीक्षणाचे आणि तर्कवादाचे कार्य संपते आणि नैतिक विधानाचे स्वीय कार्य सुरू होते. नैतिक विधानाचे खरे कार्य दुसऱ्याच्या वृत्तीत बदल घडवून आणणे हे आहे. ‘तू तुझ्या वृत्तीत बदल कर’ असे रोखठोक सांगून काही हे कार्य होत नाही. भावनिक अर्थाच्या उपयोज-नाने ते होते. निरनिराळ्या भावनिक प्रसंगी वापरल्या गेल्याने काही संकल्पनांना भावनिक अर्थ आलेला असतो. भावनिक अर्थ म्हणजे दुसऱ्याची भावना बदलण्याचे पदांचे सामर्थ्य. हे सामर्थ्य सूक्ष्म असते. हळुवारपणे ते आपले कार्य करते. भावनिक पदांच्या ठिकाणी प्रेरकत्व असते. ‘क्ष चांगले आहे’ असे मी म्हणतो तेव्हा ते वाक्य अल्पांशाने वर्णनात्मक असते. त्या विशिष्ट गोष्टीविषयी अथवा कृतीविषयी माझ्या मनात पसंतीची भावना आहे, पुरस्कारवृत्ती आहे ह्या माहितीचे अथवा वर्णनाचे कथन त्या वाक्याद्वारे होतेच. पण

त्याशिवाय आणखीही काही होते. ते अधिक महत्त्वाचे होय. दुसऱ्या व्यक्तीच्या वृत्तीला एक सूक्ष्म आवाहन असते. माझ्या वृत्तीशी समरस होण्याचे निमंत्रण असते. अमुक कार्यक्रम पुरोगामी आहे असे मी म्हणतो तेव्हा ‘ पुरोगामी ’ ह्या पदाने हेच कार्य करावे अशी माझी अपेक्षा असते व ती अपेक्षा त्या वाक्याच्या अर्थाचा भाग असते. वाक्याच्या अर्थाच्या ह्या अंशामुळेच ते नैतिक विधान बनते.

नैतिक विधानाचे विश्लेषण बरोबर असण्यासाठी तीन अटींची पूर्तता आवश्यक (‘ पुरेशी ’ नव्हे, केवळ ‘ आवश्यक ’) आहे असे स्टीव्हेन्सनने लक्षात आणून दिले आहे. *पहिली* अट अशी की नैतिक विधानाच्या प्रामाण्याविषयी दुमत असणे तत्त्वतः शक्य झाले पाहिजे. मी म्हटले ‘ क्ष चांगले आहे ’ आणि तुम्ही म्हटले ‘ नाही; क्ष चांगले नाही ’ तर आपणा दोघांत खराखुरा विरोध असला पाहिजे. ‘ चांगले ’ ह्या पदाने एक वस्तुनिष्ठ धर्म सांगितला जातो असा आग्रह धरताना मूरने ह्या मुद्यावर भर दिला होता. जरी ‘ क्ष ’च्या चांगलेपणाविषयी एकमत नसले तरी ‘ क्ष चांगले आहे ’ आणि ‘ क्ष चांगले नाही ’ ही विधाने एकमेकांची व्याघाती आहेत ह्याविषयी उभयपक्षी एकमत असते. जर ‘ क्ष चांगले आहे ’ ह्याचा अर्थ ते विधान करणाऱ्याच्या मनात ‘ क्ष ’विषयी पसंतीची भावना आहे एवढाच असेल आणि ‘ क्ष चांगले नाही ’ ह्याचा अर्थ ते विधान करणाऱ्याच्या मनात ‘ क्ष ’ विषयी नापसंतीची भावना आहे एवढाच असेल तर ‘ अ ’ ने ‘ क्ष चांगले आहे असे म्हटले ’ आणि ‘ ब ’ ने ‘ क्ष चांगले नाही ’ असे म्हटले तर त्या दोघांच्या म्हणण्यात कसलाही विरोध येत नाही. दोघांचेही म्हणणे एकाच वेळी खरे असू शकते. (ती विधाने व्याघाती ठरत नाहीत.) कारण, प्रत्येकजण आपआपल्या मनातील पसंतीच्या अथवा नापसंतीच्या भावनेची माहिती देत आहे. आणि ‘ क्ष ’ विषयी एकाच वेळी एकाच्या मनात पसंतीची भावना असणे आणि दुसऱ्याच्या मनात नापसंतीची भावना असणे ह्यात असंभवनीय काहीच नाही. नैतिक विधानाचे स्टीव्हेन्सनने केलेले विश्लेषण मान्य केल्यास मात्र ‘ अ ’ने ‘ क्ष चांगले आहे ’ असे म्हटले आणि ‘ ब ’ने ‘ क्ष चांगले नाही ’ असे म्हटले तर ती दोघे एकमेकांना विरोध करतात असा अर्थ होतो. अ जे म्हणत आहे ते ब नाकारीत आहे. अर्थात दोघांच्यात जो विरोध आहे, तो वृत्तींतील विरोध आहे– वस्तुगत वर्णनांचा नाही. पण तरीही विरोध तो विरोधच.

नैतिक विधानाचे विश्लेषण बरोबर असण्याची स्टीव्हेन्सनने सांगितलेली *दुसरी* अट अशी की नैतिक विधानात कृतीला प्रेरणा असली पाहिजे. मूर मानतो त्याप्रमाणे चांगलेपणा नावाचा काही वस्तुगत अविश्लेष्य गुण असेल तर ‘ क्ष ’च्या ठिकाणी तो आहे असे कळल्यावर मी म्हणेन ‘ ठीक आहे, माहितीची नोंद घेतली. पण पुढे काय ? ’ पण ‘ क्ष चांगले आहे ’ हे विधान ऐकणाऱ्याची प्रतिक्रिया अशी होत नाही. ‘ क्ष चांगले आहे ’ म्हटल्यावर थेट माझ्या वृत्तीलाच वळण मिळते. चांगले ह्या पदाला साक्षात् प्रेरकत्व आहे. एकाच्या भावनेचा आविष्कार (‘ रिपोर्ट ’ नव्हे) दुसऱ्याच्या भावनेत स्पंदने निर्माण करतो.

नैतिक विधानाचा अर्थ बरोबर असण्याची *तिसरी* अट अशी की त्या विधानाची प्रचीती विज्ञानाच्या रीतीने म्हणजे वस्तुनिष्ठ निरीक्षणाच्या रीतीने घेणे अपुरे ठरले पाहिजे. वृत्तीला वळण देऊ पाहणाऱ्या भावनेचा आविष्कार हे नैतिक विधानाचे स्वरूप असे म्हटल्यावर त्या विधानाचा खरे-खोटेपणा पडताळून पाहण्यास विज्ञानाची पद्धत पुरेशी होणार नाही हे उघडच आहे. त्याचा जेवढा अंश वर्णनात्मक असेल तेवढ्याची प्रचीती विज्ञानाच्या रीतीने घेता येईल. पण त्यात जे भावनेला आवाहन आहे, त्याचे स्वरूप बोधात्मक (cognitive) नसते, म्हणून त्याचा खरेखोटेपणा तपासता येणार नाही. भावनेचा आविष्कार हा आविष्कार असतो, त्यात कोणतेही कथन नसते.

स्टीव्हेन्सनने केलेले नैतिक विधानाचे विश्लेषण वरील तिन्ही अटींची पूर्तता करते. पण म्हणून ते बरोबर ठरत नाही. कारण, त्या अटी किमान आवश्यकतेच्या अटी आहेत. आपण नैतिक स्वरूपाचे विधान करतो तेव्हा आपल्या मनात असलेल्या आशयाशी जे विश्लेषण जुळणारे असेल त्याचाच यथार्थ विश्लेषण म्हणून स्वीकार करता येईल. स्टीव्हेन्सनचे विश्लेषण किती तरी बाबतीत अपुरे आणि भलत्या दिशेने झुकलेले आहे हे खालील रीतींनी दाखविता येईल.

(क) दुसऱ्याच्या वृत्तीत बदल घडवून आणण्याची एक सामाजिक यंत्रणा म्हणजे विधान हे भावनिकतावादाचे मत स्वीकारल्यास वृत्तींवर परिणाम करणे हेच नैतिक वचनांचे सारसर्वस्व ठरते. पण, प्रचार करणे, जाहिरात करणे, धाकधपटशा दाखविणे, स्तुती करणे, आमिष दाखविणे, लाच देणे अशा इतर कितीतरी रीतींनी इतरांच्या वृत्तींवर परिणाम करता येतो. पण ह्यांपैकी कशालाच नैतिक युक्तिवाद म्हणता येणार नाही. जरी ‘ वृत्तींत बदल घडवून आणणे ’ हे नैतिक युक्तिवाद आणि ह्या इतर गोष्टी ह्यांना समान आहे असे मानले तरी नैतिक युक्तिवादाचा इतरांपासूनचा वेगळेपणा सांगावाच लागेल. त्यातच नैतिकतेचे मर्म सापडल्यास सापडणार. पण भावनिकतावाद ते सांगण्याच्या जवळपासही येत नाही.

(ख) पण खरोखर नैतिक विधानामागे दुसऱ्याच्या वृत्तीत पालट घडवून आणावा हा उद्देश नेहमीच असतो काय ? नसावा. एखाद्या घटनेविषयी दोन व्यक्तींच्या वृत्ती सारख्याच असूनही त्यांच्यांत अगदी मनापासून नैतिक सुखसंवाद चाललेला दिसून येतो. तसेच दुसऱ्याच्या वृत्तीत सुतराम् बदल होण्याची शक्यता वाटत नसतानाही माणसे नैतिक विधाने करीतच असतात. जेव्हा फार दूरच्या भूतकालात घडलेल्या कृतीला, उदाहरणार्थ, रामाने सीतेला वनात सोडून दिले ह्या कृतीला, आपण योग्य अथवा अयोग्य, चांगली अथवा वाईट अशी नैतिक विशेषणे लावतो तेव्हा कोणाच्या तरी वृत्तींत बदल घडवून आणून तद्द्वारा त्याच्या आचरणात फरक घडवून आणावा असा उद्देश असण्याचा संभव फारच थोडा असतो.

(ग) नैतिक युक्तिवाद करीत असताना भावनांनी ठेचून भरलेल्या शब्दांचा वापर केला तर सामान्यतः ते आक्षेपार्ह समजले जाईल. ‘ बेशरम, ’ ‘ नीच, ’ ‘ पाजी ’, ‘ परम-

पूज्य ' वगैरे शब्दांना नैतिक अर्थ आहेच. पण त्याशिवाय त्यांत भावनांचा मसालाही आहे. म्हणून त्या शब्दांचा वापर करून कोणी युक्तिवाद केल्यास आपण त्याला तो तर्काधिष्ठित नाही असे म्हणू. पण प्रामाणिक, दांभिक ह्यांसारख्या शब्दांना भावनांची झालर फार कमी असल्याने त्यांच्या वापरास हरकत घेतली जात नाही. कारण नैतिकता ही बुद्धिग्राह्य गोष्ट आहे, भावनांचा उद्रेक नव्हे असे आपणांला वाटत असते.

(घ) नैतिक युक्तिवादाचे तर्कशास्त्र तपासताना नैतिक तत्त्वांचा वापर आपण केवळ दुसऱ्या व्यक्तीच्या चारित्र्याचे मूल्यांकन करण्याकरता करतो असे भावनिकवादात गृहीत धरलेले आहे. पण प्रत्यक्षात तसे नसते. स्वतःच्या आचरणाच्या बाबतीतही नैतिक समस्या उपस्थित होतात. आपणांस मार्गदर्शन हवे असते. त्यासाठी नैतिक तत्त्वे हवी असतात. त्यांच्याकडून आचरणाबाबतच्या आदेशांची अपेक्षा असते. नैतिक तत्त्वांकडून हे काम कसे होते ह्याचा तार्किक अभ्यास म्हणजे (अधि–)नीतिशास्त्र होय (Ethics... is the logical study of the language of morals.) असे प्रतिपादन ब्रिटिश तत्त्वचिंतक आर. एम्. हेअर याने १९५२ साली प्रसिद्ध झालेल्या ' दि लँग्वेज ऑफ् मॉरल्स ' ह्या आपल्या पुस्तकात केले आहे. त्याच्या मतास ' आदेशवाद ' (प्रिस्क्रिप्टिव्हिझम्) असे नाव आहे.

४. हेअरचा आदेशवाद :

नैतिक विधान करण्याने दुसऱ्याच्या वृत्तीत बदल होणे शक्य आहे पण ते विधान **करण्यात** तो अर्थ सामावलेला असत नाही. ' काही साप विषारी नसतात ' असे निवेदक स्वरूपाचे विधान करण्याने दुसऱ्या व्यक्तीच्या समजुतीत (' बिलीफ 'मध्ये) फरक पडेल. पण समजुतीत फरक पाडणे हा त्या विधानात असलेला अर्थ नव्हे. विधानात निवेदन आहे आणि ते सापासंबंधी आहे. दुसऱ्या व्यक्तीच्या समजुतीला – बिलीफला – त्या विधानाने दुरूनही स्पर्श केलेला नाही. ' दार झाक ' असे आज्ञार्थी विधान घेतले तरी त्याचा अर्थ दुसऱ्यावर काही परिणाम करणे असा नव्हे, तर त्याला काही करावयास सांगणे असा आहे. तसे सांगितल्यावर त्या सांगण्याचा काही परिणाम होईल (किंवा होणारही नाही) ही गोष्ट निराळी. विधानाचा अर्थ आणि विधानाचा परिणाम ह्यांतील भिन्नता भावनिकतावाद्यांनी लक्षात घेतली नाही.

नैतिक विधानाचा अर्थ काय ? असे म्हणता येईल की ज्याप्रमाणे निवेदक विधान हे ' हे काय आहे ' ह्या प्रश्नाचे उत्तर असते त्या प्रमाणे नैतिक विधान हे ' मी काय करावे ' ह्या प्रश्नाचे उत्तर असते. नीतीचा संबंध कृतीशी असतो. नीतिशास्त्र हे व्यावहारिक (प्रॅक्टिकल) शास्त्र आहे. कृतीसाठी मार्गदर्शन करणे हे नीतीचे काम होय. म्हणून नीतीची भाषा आदेशात्मक (prescriptive) असते. आदेश म्हणजे केवळ ' आज्ञा ' असा अर्थ नव्हे. ' आदेश 'मध्ये ' दिश् ' (म्हणजे दिशा दाखवणे, दिशा देणे, वळण

लावणे) हा धातू आहे. कृतीस दिशा दाखवणारी सर्व भाषा आदेशात्मक होय. 'हे दार झाक' (एकवचन), 'तुम्ही खाली बसा' (अनेकवचन), ह्यांसारखी आज्ञार्थक वाक्ये यात आलीच. सर्व मूल्यवाची विधानांची भाषा हीही आदेशात्मक असते. कारण मूल्यवाची विधान हे निवड करण्यासाठी दिशा दाखवते. नैतिक विधाने ही मूल्यवाची विधानांचा एक उपप्रकार होत. निवेदनात्मक भाषेचे जसे एक तर्कशास्त्र आहे, तसे आदेशात्मक भाषेचेही आहे. त्या तर्कशास्त्राचा एक नियम असा सांगता येईल की आदेशात्मक निष्कर्ष मिळविण्यासाठी आधार–विधानांत किमान एक आदेशात्मक विधान असणे अवश्य आहे. सर्वच आधार–विधाने निवेदक (वर्णनात्मक) असतील तर त्यांपासून आदेशात्मक विधान निष्पन्न होणार नाही. (तथ्य-विधानांपासून मूल्यविधानांची निष्पत्ती करण्यास मार्ग नाही, ह्या ह्यूमच्या मताचा हेअरने केलेला हा अनुवाद आहे.)

आदेशात्मक भाषेचे रूपान्तर वर्णनात्मक भाषेत केल्यास नीतिविचारास 'शास्त्रीय' प्रतिष्ठा येईल अशा समजुतीने 'अ ही कृती युक्त आहे' ह्याचा अर्थ "'अ' विषयी माझ्या मनात पसंतीची भावना आहे" असा काही वेळा घेतला जातो. पण 'दार झाक' ह्याचा अर्थ 'तू दार झाकावेस ही मला हवी असणारी गोष्ट आहे' असा करणे ज्याप्रमाणे चुकीचे आहे, कारण मी दाराविषयी बोलत असतो, स्वतःविषयी नाही; त्याप्रमाणेच 'क्ष युक्त आहे' असे म्हणण्यात बोलणारा स्वतःच्या (किंवा आणखी कोणाच्या) मनःस्थितीचे वर्णन करतो असे समजणे चूक आहे. ते वर्णन नसते. विशिष्ट परिस्थितीत कोणती कृती करावी ह्यासंबंधी उपदेश असतो, ती कृती करावी अशी भलावण असते.

विशिष्ट परिस्थितीत निवड कशी करावी, कोणती कृती करावी ह्याविषयीचा सल्ला अथवा उपदेश नीतितत्त्वांपासून मिळतो. पण ह्याचा अर्थ असा नव्हे की भूमितीतील प्रमेयांप्रमाणे काही स्वयंसिद्ध, त्रिकालाबाधित सिद्धान्तांची रचना नीतिशास्त्रात असते. हे होऊच शकणार नाही. विशिष्ट परिस्थितीत आपण काय करावे ह्यासंबंधी संदेह असतो. म्हणूनच मार्गदर्शन पाहिजे असते. मग कोणत्याही परिस्थितीत काय करावे ह्याविषयी निःसंदेह अथवा स्वयंसिद्ध विधाने प्राप्त होणे अशक्यच आहे.

जे घडते ते असे. काय करावे असा प्रश्न पडतो तेव्हा परिणामांचा विचार करतो. काही परिणाम घडावेत म्हणून तर कृती असते. ह्या परिणामांची निवड करतो तेव्हा त्यात अंतर्भूत असलेल्या तत्त्वांची पण निवड होतेच. म्हणजे असे म्हणता येईल की त्या परिणामांची निवड केली ती त्यांमागील तत्त्वांसाठीच. कधी असे होते की कृतीचे परिणाम नेमके काय होतील ह्याची नीट कल्पना नसते. अशा वेळी आपण तत्त्वाची निवड करतो. ते तत्त्व असे असते की त्याचे पालन सर्वांनी केल्याने बहुतेक वेळा आपण ज्यांची निवड करू ते परिणाम घडतील.

पण ही तत्त्वे स्थिर नसतात. समाज–जीवनात जर दीर्घकालपर्यंत फरक पडले नाहीत तर ही तत्त्वे स्थिर राहतीलही. अशा कालखंडात सुरूढ नीतितत्त्वांच्या साहाय्याने सर्व

व्यवहार सुरळीत चालतील, पण जेव्हा फरक पडतात, आणि नव्या परिस्थितीची नवी आव्हाने उभी राहतात तेव्हा नैतिक तत्त्वांत परिवर्तन करावे लागते.

विशिष्ट परिस्थितीत नैतिक विधान करून असे सूक्ष्म परिवर्तन केले जाते. तेव्हा आपण निर्णय करून ठरवितो की 'हां, हे असे असावयास हवे; जग असे होऊ द्या; सामाजिक संबंध ह्या तऱ्हेचे हवेत;' किंवा 'मी असे असावे.'

हा निर्णय कोणत्या तत्त्वांच्या आधाराने आपण करतो? ह्या प्रश्नास अर्थ नाही. कारण आपल्या निर्णयानेच नवीन नैतिक तत्त्व उदयास येते. त्या तत्त्वाच्या पालनाने जे परिणाम घडतील ते जीवनाच्या एका प्रकाराचे निदर्शक असतात. पण जीवनाच्या ह्या प्रकाराचे समर्थन कसे करावयाचे? 'त्या प्रकाराने आयुष्य जगून दाखवून' एवढे एकच उत्तर शक्य आहे. महापुरुष आणि साधुसन्त जीवनाच्या नव्या नव्या प्रकारांची भलावण करीत आले आहेत. त्यांत अनुस्यूत असलेली जी तत्त्वे आपणांस भावतील त्यांचा नीति-तत्त्वे म्हणून आपण स्वीकार करतो. पण नव्या नव्या निर्णयांनी (decisions नी) आपण त्यांमध्ये एकसारखे बदल करीत असतो. 'क्ष चांगले आहे' ह्या मी केलेल्या नैतिक विधानाचा अंतिम अर्थ असा की स्वतः काही निर्णय ठरवून कोणत्या तरी जीवनप्रकाराची मी इतरांस भलावण (commendation) करीत आहे.

माझा निर्णय नैतिक ठरण्यास एक तार्किक अट आहे. त्या निर्णयात सार्वत्रिक (universal) ठरण्याची क्षमता पाहिजे आणि तो सार्वत्रिक करण्याची माझी तयारी असली पाहिजे. ह्या विशिष्ट परिस्थितीत ह्या तरुणास नोकरी मिळवून देण्यासाठी मी खोटे बोलावे असा माझा निर्णय असेल तर अगदी तसल्याच परिस्थितीत त्या प्रकाराच्या तरुणास नोकरी मिळवून देण्यासाठी माझ्यासारख्या कोणीही व्यक्तीने खोटे बोलावे असे त्या निर्णयाचे सार्वत्रीकरण (universalization) करण्याची माझी तयारी असली पाहिजे. तरच ते नैतिक तत्त्व हे दुसऱ्यास शिकवावयाचे असते, त्याची भलावण करावयाची असते; आणि जर सार्वत्रिक होऊ शकणारा नियम असे त्याचे स्वरूप नसेल तर तो शिकविताच येणार नाही. आणि मग 'क्ष चांगले आहे.' हे माझे विधान नैतिक राहणार नाही. 'क्ष' ला चांगले म्हणण्यात 'क्ष'च्या निवडीची मी भलावण करतो हा अर्थ आहे. मी आदेशा-त्मक (प्रिस्क्रिप्टिव्ह) भाषा वापरत आहे. वर्णनात्मक (डिस्क्रिप्टिव्ह) नाही.

'क्ष चांगले आहे' असे म्हणताना मूर सांगतो त्याप्रमाणे 'क्ष'च्या ठिकाणी असणारा काही वस्तुगत गुणधर्म मी सांगत नाही हे दाखवून देण्यासाठी हेअरचा युक्तिवाद असा आहे. समजा, दोन अगदी सारखी चित्रे आहेत. त्यांपैकी एक जर चांगले असेल तर दुसरेही चांगले असलेच पाहिजे. असे होणार नाही की त्यांतले एक चांगले आहे आणि दुसरे चांगले नाही एवढा एकच फरक त्या दोहोंत आहे. पण बाकी सर्व बाबतींत तंतोतंत एकासारखे दुसरे आहे. समजा, त्यांतील एका चित्रावर चित्रकाराने स्वाक्षरी केली

आहे आणि दुसऱ्यावर नाही. तर मात्र असे म्हणता येईल की 'स्वाक्षरी केलेली असणे' एवढा एक धर्म सोडून ती चित्रे अगदी एकसारखी आहेत. चांगले हा वस्तुगत धर्म असता तर त्याच्याही बाबतीत असे म्हणता आले असते.

नीतिशास्त्रातील निसर्गवादी (Naturalists) ह्याचा अर्थ असा करतात की चांगलेपणा हा एक परिनिष्पन्न (resultant) धर्म आहे. बाकीच्या काही गुणांचा संघात जमला म्हणजे त्या संघातापासून चांगलेपणा हा गुण निष्पन्न होतो. त्या चित्राचे रंगसंगती इत्यादी जे वस्तुगत धर्म आहेत त्यांच्यामुळे चांगलेपणा हा त्यांच्यावर अवलंबून असणारा धर्म तेथे प्रकट होतो. अगदी सारख्या असलेल्या चित्रांपैकी एक चांगले असेल तर दुसरे चांगले असलेच पाहिजे ह्याचे कारण हे असे आहे. सुखवादी जेव्हा 'केवळ सुखच चांगले आहे' असे म्हणतो तेव्हा तो असेच म्हणत असतो की सुखाच्या वस्तुगत स्वरूपावरून चांगलेपणा हा गुण निष्पन्न होतो. (अंतिम वस्तुस्वरूपाला अनुरूप असलेले आचरण म्हणजे चांगले आचरण असे म्हणणारे चिद्वादी आणि निसर्गवादी नीतिचिंतक ह्यांची बैठक सारखीच आहे. म्हणून मूरच्या मते दोघांच्याही युक्तिवादात प्राकृतिक तर्काभास हा दोष घडतो.)

निसर्गवाद्यांच्या (आणि चिद्वाद्यांच्या) विचारातील चूक दाखवून देण्याची मूरची रीत अशी होती. 'सुख चांगले आहे' हे विधान खरे धरल्यास त्याचा मतलब असा असणार नाही की 'सुख ह्याचा अर्थच चांगलेपणा, अथवा सुख म्हणजेच चांगलेपणा.' कारण तो तसा आहे असे मानल्यास सुख चांगले आहे ह्याचा अर्थ 'सुख सुख आहे' असा होईल आणि तसे तर कोणासच म्हणावयाचे नसते.

हेअरने म्हटले आहे की, चूक दाखवून देण्याची मूरची ही रीत बरोबर नाही. कारण ती मान्य केल्यास कशाचीच व्याख्या करता येणार नाही. 'कालवड म्हणजे लहान गाय' अशी कोणी व्याख्या केल्यास मूर ती चूक ठरवील. तो म्हणेल, कालवड ह्याचा अर्थच 'लहान गाय' असा घेतला तर 'कालवड म्हणजे लहान गाय' ह्याचे रूपान्तर 'लहान गाय म्हणजे लहान गाय' असे होईल. अशा तऱ्हेचे उक्तवाची विधान करण्यात कोणालाच स्वारस्य नसते. म्हणून 'कालवड म्हणजे लहान गाय' ही व्याख्या चूक आहे. व्याख्येच्या प्रक्रियेवर 'मूले कुठारः' करणारी ही मूरची कुऱ्हाड, कोपऱ्यात ठेवून दिली पाहिजे.

निसर्गवादी 'चांगले' ह्याची जी जी व्याख्या करतील ('चांगले म्हणजे सुखदायक', 'चांगले म्हणजे जीवसृष्टीच्या विकासास पोषक' इ. इ.) त्यांतील खरी चूक निराळीच आहे. ते असे समजून राहतात की, 'क्ष चांगले आहे' ह्या ठिकाणी 'चांगले' ह्या पदाने 'क्ष'च्या ठिकाणी असणारा काही (मिश्र वा अमिश्र) गुणधर्म दाखविला जातो. हीच चुकीची समजूत मूरचीही आहे. 'चांगले' ह्या पदाने कोणताही मिश्र गुणधर्म निर्दिष्ट होत नाही असे तो दाखवितो. ज्या अर्थी तेथे मिश्र गुणधर्म नाही त्या अर्थी 'चांगले'

म्हणजे एक अमिश्र गुणधर्म असला पाहिजे असा निष्कर्ष तो काढतो. पण तो हे लक्षातच घेत नाही की चांगले हे पद गुणधर्माचे वाचक नाहीच. त्या पदाचे कार्य कशाची तरी भलावण करणे, त्याची निवड करावी असा आदेश देणे हे आहे, हे लक्षात घेतल्यास सर्व समस्या सुटतात.

पण जर चांगले हा काही गुणधर्म नाही तर 'क्ष चांगले आहे' हे आपण कशाच्या आधारावर म्हणतो, 'क्ष' ची भलावण करण्यास आपल्याकडे समर्थन काय असते ? काही निकष बनवून त्याच्या आधारावर एखाद्या गोष्टीला चांगले ठरविले जाते असे हेअरचे उत्तर आहे. "तुम्ही ही बिस्किटे विकत घ्या. ती चांगली आहेत. ही दुसरी आहेत ती घेऊ नका," असे मी म्हणतो. जिला मी हे सांगतो ती व्यक्ती विचारील, "ह्याच बिस्किटांना तुम्ही चांगली का म्हणता ?" बहुधा मी म्हणेन, "ही फार खुसखुशीत आहेत. तोंडात घातली की विरघळतात. शिवाय त्यात साखरही कमी असते. खाऊन झाल्यावर किती तरी वेळ त्यांची चव तोंडात रेंगाळते," इ. इ. ह्यावर त्या व्यक्तीने जर म्हटले की, "तुम्ही सांगता हे सर्व गुणधर्म त्या बिस्किटांच्या ठिकाणी आहेत हे खरे; पण तरीसुद्धा ती चांगली आहेत हे कशावरून ?" तर त्याचे समाधान करणारे उत्तर माझ्याकडे असणार नाही. मी एवढेच म्हणेन की, 'खुसखुशीत असणे' इत्यादी गुणधर्म बिस्किटांची निवड करण्याच्या बाबतीत मी निकष म्हणून स्वीकारले आहेत ह्या निकषाची निवड करण्यास मात्र आणखी एखादा निकष असत नाही. मी तो (पहिला) निकष ठरवितो. तो खराखुरा निकष असण्यास अट एवढीच की त्याचे सार्वत्रीकरण करण्यास मी राजी झाले पाहिजे. हा रेडिओ चांगला आहे, ही कविता चांगली आहे अथवा हे फौंटनपेन चांगले आहे असे जेव्हा मी म्हणतो तेव्हा प्रत्येक बाबतीत काही एका निकषाच्या साहाय्याने मी हे म्हणतो, चांगली कविता कशास म्हणावे हे जेव्हा मी दुसऱ्यास शिकवू पाहतो तेव्हा कवितांच्या निवडीबाबतचा मला अभिप्रेत असलेला निकष मी शिकवितो; चांगले नावाच्या गुणधर्माचे ज्ञान करून देत नाही. पण जेव्हा 'तांबडे' म्हणजे म्हणजे काय हे मला शिकवावयाचे असते तेव्हा पोस्टाची पेटी, जास्वंदीचे फूल, पिकलेले फूल, बिंबाचे फळ इत्यादी गोष्टी दाखवून मी म्हणेन ह्या सर्व गोष्टींत ज्याचा सारखेपणाने प्रत्यय येतो त्याला तांबडा रंग म्हणावयाचे. 'तांबडे' असे म्हणून मी एका गुणधर्माचा बोध करून देतो; त्याचे वर्णन करतो. पण 'चांगले' असे म्हणून निवड कशी करावी ह्याचा उपदेश करतो, काही एका निकषाची भलावण करतो, तेव्हा तेथे भाषेचा वर्णनात्मक उपयोग नसून तिचे आदेशात्मक उपयोजन आहे.

हे विश्लेषण नीतिच्या प्रांताबाहेरील चांगले ह्या मूल्यवाची पदाला जसे लागू पडते तसेच नैतिक चांगलेपणाच्या बाबतीतही ते खरे आहे. कोणत्या प्रकारचा माणूस होण्याची मी निवड करावी हा नीतीचा प्रश्न असतो. रेडिओ, फौन्टनपेन वगैरेसारख्या इतर गोष्टींची निवड करण्याचा प्रश्न असतो तेव्हा ती निवड मी अजिबात टाळू शकतो. रेडिओच न घेणे

हे मला शक्य असते. पण माझ्या माणूसपणाच्या बाहेर मला उभे राहता येणार नाही. कोणत्या प्रकारचा माणूस व्हावे ह्यासंबंधीची निवड अटळ आहे. केवळ ह्याच कारणामुळे नैतिक प्रश्न फारच वेगळ्या पातळीवरचे आहेत असे आपणास भासते. पण तार्किक दृष्ट्या 'चांगले' ह्या पदाचे कार्य दोन्हींकडे सारखेच आहे.

तुकाराम हा चांगला माणूस होऊन गेला, असे मी म्हणतो ते माणूस कसा असावा (मी कोणत्या प्रकारचा माणूस व्हावे ?) ह्याविषयी. माझ्याकडे जो निकष असतो त्याच्या साहाय्याने. पण हा निकष मी कोठून आणतो ? मी तो ठरवतो, अगदी मनापासून ठरवितो, त्याची बांधिलकी पत्करतो, आणि अर्थात त्याचे सार्वत्रीकरण करण्याची कोशिश करतो असे हेअरचे उत्तर आहे. मी तो खराखुरा स्वीकारला आहे ह्याची खूण म्हणजे माझे आचरण त्या निकषाला अनुसरून असते हे होय.

(हेअरच्या युक्तिवादातील हा शेवटचा मुद्दा फारच सदोष आहे. नीतीचे मला मान्य असलेले किती तरी नियम दुबळेपणामुळे माझ्या आचरणात येत नाहीत हे सूर्यप्रकाशाइतके स्पष्ट आहे. लाच घेणाऱ्या सरकारी अधिकाऱ्यास कोणी लाच घेऊ नये हा नियम अगदी मनापासून मान्य असतो. स्वतः लाच न घेण्याचा निश्चयही तो करील. पण मोहाचा प्रसंग आला म्हणजे त्याचा तो निश्चय विरघळतो. नैतिक जीवनातील ही महत्त्वाची गोष्ट हेअर नाकारतो. आपण सद्‌गुणी व्हावे अशी आकांक्षा प्रत्येकाचीच असते. पण सद्‌गुण म्हणजे काय ह्याचे ज्ञान झाल्यावर माणूस सद्‌गुणी होईलच हे सॉक्रेटिसचे मत इतर कोणास मान्य झालेले नाही. ते मत स्वीकारावयाचे झाल्यास 'ज्याची आचरणात परिणती होईल तेवढेच खऱ्या अर्थाने ज्ञान होय' अशी ज्ञानाची व्याख्या करून त्या मताची यथार्थता विश्लेषणावर आधारित ठेवावयास हवी. हा मार्ग हेअरने पत्करला आहे. हेअरने म्हटले आहे की व्यक्तीची नैतिक तत्त्वे त्याच्या आचरणातून व्यक्त होतात आणि जी आचरणात बाधित होतात ती त्या व्यक्तीने स्वीकारलेली नैतिक तत्त्वे नव्हेतच. पण व्याख्येने खरी ठरवावी अशी ही गोष्ट नाही. मानवी नैतिक अनुभवाच्या स्वरूपाचा हा प्रश्न आहे. त्याच्यासंबंधी जी विधाने करावयाची ती निरीक्षणाच्या आधावरच केली पाहिजेत, व्याख्येच्या आधारावर नव्हे.)

नैतिक तत्त्वांच्या भाषेचे हेअरचे तर्कशास्त्र सारांशाने असे आहे. विशिष्ट प्रसंगी आचरणाचे तत्त्व काय असावे हे मी ठरवितो. हे तत्त्व म्हणजे एक निकष असतो. तो सार्वत्रिक होऊ शकेल ह्याची हमी मला घ्यावीच लागते. ह्या तत्त्वाने जो जीवनप्रकार निश्चित होतो तो जगून दाखवून नैतिक वाक्याच्या द्वारा मी इतरांसाठी त्याची भलावण करतो.

५. सार्त्रचे नीतिशास्त्र :

जॉ-पॉल सार्त्र (१९०५–८०) ह्या अस्तित्ववादी (existentialist) फ्रेंच तत्त्वचिंतकाच्या नीतिविषयक विचारात आणि हेअरच्या विचारात बरेच साम्य आहे.

व्यक्ती म्हणून आधी कोणी असते, तिचे व्यक्तित्व अथवा ' स्व 'त्व असते व मग त्या ' स्व 'त्वाला अनुरूप अशा रीतीने ती व्यक्ती काही मूल्यांची निवड करते, हे नैतिक जीवनाचे सामान्यतः गृहीत केलेले चित्रण सार्त्रने मुळातच अमान्य केले. मानवी व्यक्तीच्या बाबतीत अस्तित्व अथवा ' सत् 'त्व ही गोष्ट आधी येते आणि मागाहून तिचे व्यक्तित्व अथवा स्वत्व येते. सत् म्हणजे असणारे. म्हणून, सत्त्व म्हणजे असतेपणा अथवा अस्तित्व. ह्या सत्त्वापासून ' स्व 'त्व घडत जाते. ' सत्त्वात् संजायते स्वत्वम् ' (existence precedes essence आधी अस्तित्व, मग आत्मत्व) हे अस्तित्ववादाचे आदिसूत्र होय.

अस्तित्व (esse अथवा existence) ह्याचा अर्थ ' उसळून वर येणे, स्वतःच्या बाहेर येणे ' असा आहे. (संस्कृतमधील ' अस् ' ह्या धातूचासुद्धा एक अर्थ ' बाहेर फेकणे ' असा आहे.) असणे म्हणजे काही तरी करणे. (बौद्धांच्या परिभाषेत बोलावयाचे झाल्यास अस्तित्व म्हणजे ' अर्थक्रियाकारित्व. ') ह्याचा अर्थ असा नव्हे की आधी व्यक्ती असते व मग ती कृती करते. अर्थ असा की कृतीतूनच व्यक्तित्व घडत जाते.

जाणीवरहित जड पदार्थांच्या बाबतीत परिस्थिती नेमकी उलट असते. त्यांचे ' स्व 'त्व अथवा सारसर्वस्व त्यांच्या स्वरूपात बंदिस्त असते. आपण दाढी करण्याच्या पात्याची कल्पना करू. ही अर्थात एक जड वस्तू आहे. त्या पात्याने दाढी करावयाची असते हे आधीच ठरलेले असते. त्यातच त्याचा पातेपणा अधिष्ठित असतो. ते त्याचे स्वत्व होय. ह्या स्वत्वा-बरहुकूम ते अस्तित्वात आणलेले असते. मानवी व्यक्तीला मात्र असे अस्तित्वपूर्व स्वत्व नसते. माणूस अस्तित्वात असतो ह्याचा अर्थ तो कृती करतो आणि जी कृती करावयाची तिची निवड करतो. ही निवड तो एकसारखी करीत असतो आणि अगदी स्वातंत्र्याने करीत असतो. त्या निवडीचे कसलेही नियामक तत्त्व नाही.

त्यामुळे व्यक्ती जे काही करते आणि तिच्या कृतीचे जे काही परिणाम होतात त्याबद्दल सर्वस्वी तीच जबाबदार असते. हे अनिर्बंध स्वातंत्र्य व त्यात अनुस्यूत असलेली जबाबदारी ह्यांमुळे मनुष्य भांबावून जातो, चिंताग्रस्त बनतो. ही चिन्ताग्रस्तता (anguish) अथवा व्याकुलता हा मानवी जीवनाचा अविच्छेद्य भाग आहे.

कृतीची निवड करण्यापूर्वी जे काही आता आहे त्याची अन्य प्रकारची रचना मनुष्य कल्पनेने करतो. जे काही आता नाही (nothingness) त्याची जाणीव त्याला झालेली असते म्हणून तो नव्या रचनेची कल्पना करू शकतो. हे नसतेपण अथवा पोकळी तो भरून काढू पाहतो. असे करण्यामध्ये अंतिमतः ज्याला संपूर्ण सुरक्षा लाभली आहे, ज्याच्यात पोकळी नाही आणि म्हणून तज्जन्य व्याकुलता नाही अशा जड वस्तूचे स्वरूप तो स्वतःला देऊ पाहतो. पण त्याच वेळी त्याच्या असेही लक्षात येते की असे करण्याने आपल्या अस्तित्वाचाच लोप होणार आहे आणि हेही त्याला नको असते. जीवनातील ह्या अनिवार्य अंतर्विरोधाने त्याची व्याकुलता तीव्र होते.

विश्वाच्या व्यवस्थेत चिरंतन स्वरूपाची मूल्ये आधी असतात व मग मनुष्य त्यांची निवड करतो असे नाही. त्याच्या निवडीमुळे त्या त्या गोष्टींना मूल्य येते. आपल्या निवडीला काही आवश्यक तत्त्व नाही ह्यामुळे माणसाला आपल्या सर्व कृतींची व्यर्थता (absurdity) जागवते. त्याच्या स्वातंत्र्यामुळे सर्व पदार्थांवर आपला पूर्ण ताबा चालावा असे त्याला वाटते. पण माणसाच्या मूल्यभावनेला प्रतिसाद द्यावा अशी सृष्टीत मुळातच व्यवस्था नसल्याने हे सर्वंकष प्रभुत्व त्याच्या आवाक्याबाहेर जाते. म्हणून सर्वच गोष्टींबद्दल त्याला शिसारी (nausea) येते.

व्याकुलता (anguish), व्यर्थता (absurdity), शिसारी (nausea) ह्या सर्व भावनांनी आपण विद्ध नाहीच आहो असे माणूस स्वतःला भासवतो व त्यासाठी आपल्या जीवनाचे काही पूर्वनियोजित आदर्श आहेत, काही चिरंतन मूल्ये आहेत, असे समजून तो जगू पाहतो. ही आत्मवंचना (bad faith) होय. ही आत्मवंचना झिडकारून माणसाने अस्सल जीवन (authentic life) जगावे, असा सार्त्रच्या नैतिक विचाराचा सारांश आहे.

हेअरची नीतिमीमांसा आणि सार्त्रचा नैतिक विचार ह्या दोहोंत काही साम्य आहे असे वर म्हटले ते असे आहे.– दोघेही मानतात की नैतिक निर्णय व्यक्ती ठरविते आणि तो ठरविताना त्याला आधारभूत असे कोणते तत्त्व असत नाही. नीतीला प्रमाणके नसतात हेअर म्हणेल की जो काही निर्णय असेल त्याच्या ठिकाणी सार्वत्रिक होण्याची क्षमता असली पाहिजे व सार्त्र म्हणेल की तुमच्या निर्णयाशी तुमची बांधिलकी असली पाहिजे, आत्मवंचनेला जीवनात थारा देता कामा नये. बस्स. एवढेच. नैतिक निर्णयास वस्तुनिष्ठ प्रामाण्य असे काही नसते, स्टीव्हेन्सनसारख्या भावनिक-वाद्यांची भूमिका पण हीच आहे. नैतिक विधानाने वृत्ती व्यक्त होते, थोडेबहुत वस्तुस्थितीचेही निवेदन होते. पण वस्तुस्थिती (facts) आणि वृत्ती (attitudes) ह्यांमध्ये काही आवश्यक अथवा तार्किक संबंध नसतो. अमुक वृत्ती अमुक वस्तुस्थितीशी आंतरिकरीत्या अनुरूप आहे असे म्हणता येणार नाही.

६. नव-निसर्गवाद :

ह्या भूमिकेला खूप विरोध झाला आणि होत आहे. फिलिपा फूट ही ब्रिटिश तत्त्व-चिंतक नीतिशास्त्रीय नव-निसर्गवादाची पुरस्कर्ती आहे. नैतिक निर्णयाला वास्तव विश्वात आधार असतो असे दाखविण्याचा तिचा प्रयत्न आहे. चांगला ह्या पदाने पदार्थांच्या ठिकाणी राहणारा एखादा अभौतिक धर्म निर्दिष्ट होत नाही हे तिला मान्य आहे. तसेच तिला हेही मान्य आहे की सहानुभूती, सुख, विकास ह्यांसारख्या नैसर्गिक वस्तू अथवा घटना ह्यांचा अर्थ ' चांगलेपणा ' असा होणार नाही. चांगले हे पद अ-निर्देशी (non-referent) आहे हे भावनिकवाद्यांचे म्हणणेही तिला मान्य आहे. पण कोणतेही अनिर्देशी पद कोणत्याही वस्तुस्थितीशी बांधले जाऊ शकेल हे मात्र तिला अमान्य आहे.

'रक्ताच्या थारोळ्यात पडलेल्या प्रेताचे ते दृश्य भीषण होते' असे आपण म्हणतो. येथील भीषण हे पद बव्हंशी अ-निर्देशी आहे. त्याने वस्तुस्थितीचे वर्णन होत असल्यास त्याच्या अर्थाचा तो फार थोडा भाग आहे. त्या पदाचे मुख्य कार्य भावनेचा आविष्कार हे आहे. पण ह्या भावना-आविष्कारी पदाचा वापर कोणत्याही वस्तुस्थितीच्या संदर्भात योग्य ठरणार नाही. फुलांच्या ताटव्यासमोर उभे राहून जर कोणी म्हटले की 'हे दृश्य भीषण आहे' तर त्या व्यक्तीच्या भावनेचा तो आविष्कार आहे असे मानून भागणार नाही. वस्तुस्थितीच्या स्वरूपांच्या काही एका मर्यादेपर्यंतच त्या पदाचा वापर होऊ शकतो; त्याच्या-बाहेर नाही. वस्तुस्थितीचे वर्णन करणारी पदे आणि वृत्तींचा अथवा भावनांचा आविष्कार करणारी पदे ह्यांमध्ये काही एक आंतरिक संबंध आहे.

नैतिक पदांच्या बाबतीतही हाच युक्तिवाद लागू पडतो. चांगला, युक्त, सद्गुणी ह्यांसारखी नैतिक पदे अ-निर्देशी (non-referent) आहेत. त्यांनी आपली भावना अथवा वृत्ती व्यक्त होते. वर्णनात्मक पदांना ही पदे घट्ट चिकटलेली नसतील. पण तरीही ह्या पदांना वस्तुस्थितीचे सर्व बंध तोडता येत नाहीत. दर तासाला तीन वेळा टाळी वाजविणे हा नैतिक सद्गुण आहे असे आपण म्हणू शकणार नाही. अर्थात येथे कोणतीही विशिष्ट पार्श्वभूमी नाही असे मानलेले आहे. जर एखाद्या हुकूमशहाने मला बजावले की 'खबरदार, जर तासातून तीन वेळा टाळी वाजविलीस तर हात कलम करीन' आणि जर माझा स्वाभिमान आणि धैर्य सिद्ध करण्यासाठी दर तासाला मी तीन वेळा टाळी वाजविली तर तो सद्गुण ठरेल. पण अशा विशिष्ट पार्श्वभूमीची कल्पना केली नाही तर तासाला तीन वेळा टाळी वाजविण्याला सद्गुण म्हणता येणार नाही. सद्गुण हे पद अ-निर्देशी असेल. पण तरीही त्याच्या वापराच्या मर्यादा वस्तुस्थितीने सीमित होतात. ह्याचाच अर्थ असा की नीतीचा काही आधार वास्तव विश्वात आहे. नैतिक विधानांच्या अर्थाचे निःशेष विश्लेषण भावनिक-आविष्काराच्या साहाय्याने अथवा आदेशात्मक भाषेने करता येणार नाही. काही अंशांनी का होईना, नीतीला निसर्गात आधार असतो असे हे मत असल्याने त्याला 'नैतिक नव-निसर्गवाद' (Ethical-neo-naturalism) असे नाव देता येईल.

७. अधि-नीतिशास्त्र :

ह्या प्रकरणात अधि-नीतिशास्त्रीय (meta-ethical) मतांची चर्चा केली. नैतिक विधाने वस्तुस्थितीचे वर्णन करीत नाहीत, ती बोधात्मक (cognitive) नसतात, ती कशाचाही निर्देश न करणारी (non-referent) असतात असे ज्या तत्त्वचिंतकांचे मत असते त्यांनी अधि-नीतिशास्त्र (meta-ethics) ह्या संकल्पनेवर भर दिला. त्यांच्यापैकी कित्येकांचे (उदा. ए. जे. एयर ह्यांचे) असे म्हणणे आहे की आचरणाचे कोणते नियम स्वीकारावेत, (किं कर्तव्यम्), माणसाने आयुष्यात काय प्राप्त करून घ्यावे (किं प्राप्तव्यम्), किंवा माणूस म्हणून मी कसे असावे (केन भाव्यम्), ह्या मुळातल्या नैतिक प्रश्नांची उत्तरे

देण्याचे काम तत्त्वचिंतक ह्या नात्याने तत्त्वचिंतकाचे नव्हे. नैतिक विधानांचे विश्लेषण करून, विविध संदर्भात, त्यांचा अर्थ काय असतो तो उलगडून दाखविणे एवढेच काम खास तत्त्वचिंतकाचे. आदर्शात्मक नीतिशास्त्रातील प्रश्नांची उत्तरे देण्यास जी मर्मदृष्टी लागते, मानवी आयुष्याचा सखोल अनुभव लागतो आणि क्रान्तदर्शी प्रतिभा लागते ती तत्त्वचिंतकापाशी असेलच असे नाही. नीतीचा आदर्श सांगण्याचे आणि स्वतःच्या आयुष्यात तो वठवून दाखविण्याचे काम जीवनवीरांचे, सन्तमहात्म्यांचे आणि महापुरुषांचे होय कवी आणि ललित-लेखक हेही ते काम अल्पांशाने करीत असतात. पण तत्त्वचिंतक ह्या भूमिकेवरून जीवनाच्या आदर्शांचे विवेचन करणे, आयुष्य कसे जगावे हे सांगणे हे काम तत्त्वचिंतकाचे नव्हे. तो फक्त नैतिक विधान करणे म्हणजे नेमके काय करणे, आदर्शात्मक नैतिक विधानाचा अर्थ काय, ह्याची तार्किक चर्चा करील.

आजपर्यंत जी चर्चा झाली त्यावरून असे दिसते की नैतिक विधानांचे अर्थ लावण्याचे एकूण चार प्रकार संभवतात, म्हणजेच निरनिराळ्या चार भूमिका अधि-नीतिशास्त्रात घेतल्या जाऊ शकतात. ह्या चार प्रकारच्या उपपत्त्यांपैकी पहिल्या दोन उपपत्ती नैतिक विधानांचा अर्थ वर्णनात्मक आहे असे सांगतात व शेवटच्या दोन उपपत्तींचा आग्रह तो अर्थ वर्णनात्मक नाही ह्याविषयी असतो. ह्या चारही उपपत्तींचे संकलन खाली केले आहे.

(अ) निसर्गवाद (Naturalism) : सजीव आणि निर्जीव निसर्गात अथवा मानवी समाजात जे काही असते वा घडते त्यावरून मानवी कृतीची नैतिकता अथवा अनैतिकता ठरते असे सांगणाऱ्या सर्व नैतिक उपपत्ती ह्या निसर्गवादी होत. निसर्गात जीव-जातींचा विकास ज्या दिशेने होत आहे त्या दिशेने जाणीवपूर्वक आपले आचरण ठेवले तर ते नैतिक होईल असे सांगणारे स्पेन्सरचे नीतिशास्त्र, अथवा ज्या आचरणाने जीवनाची वृद्धी होईल ते आचरण युक्त असे सांगणारी अनेक मते ही निसर्गवादी होत. अधिकतम लोकांचे अधिकांत अधिक सुख साधण्यासाठी केलेली कृती युक्त होय ही सुखवादी भूमिकासुद्धा निसर्गवादात मोडते. कारण सुख ही माणसाच्या आयुष्यात प्रत्यक्ष घडणारी म्हणजे निसर्ग-स्थित गोष्ट आहे. इंद्रियगोचर विश्वापलीकडे एक अंतिम सद्वस्तू आहे असे प्रतिपादन करून, म्हणजेच अंतिम सत्य हे निसर्गाच्या अतीत आहे (अर्थात जड निसर्ग हा अंतिमतः सत्य नव्हे) असे ठरवून, त्या सत्याच्या आधाराने मानवी कृतीची नैतिकता ठरविणाऱ्या चिद्वादी नीतिशास्त्रांची अधि-नीतिशास्त्रीय भूमिका हीसुद्धा प्रस्तुत अर्थाने निसर्गवादीच म्हणावी लागेल. (मूरने तसे म्हटलेही आहे) कारण, वस्तुतः काय आहे ह्याच्यावरून नैतिकता निष्पन्न होते असे ते मानतात. ('वस्तुतः काय आहे' आणि 'निसर्गतः काय आहे' ह्यांमधील तार्किक तफावत येथे महत्त्वाची नाही.) ह्याच कारणासाठी 'ईश्वराने आज्ञापिलेले ते नैतिक' हे मतसुद्धा अधि-नीतिशास्त्रीय भूमिकेवरून निसर्गवादातच मोडते ईश्वरीय आज्ञा ही सतत घडणारी अथवा कधीतरी घडलेली वास्तव विश्वातील घटना होय.

नीतीच्या ज्ञातृनिष्ठ उपपत्ती (Subjectivistic theories) ह्यासुद्धा निसर्गवादी उपपत्तींचा एक उपप्रकार होय. ज्या कृतीविषयी कर्त्याच्या मनात पसंतीची भावना (feeling of approval) असते ती नैतिक होय ही एक ज्ञातृनिष्ठ नैतिक उपपत्ती आहे. ह्या मताप्रमाणे ' क्ष चांगले आहे ' असे मी म्हणतो तेव्हा माझ्या मनात पसंतीची भावना आहे असे मी निवेदन करतो. म्हणजेच ' क्ष चांगले आहे ' हे विधान वर्णनात्मक ठरते. माझ्या मनातील भावना ही निसर्गाची एक घटक आहे. तिचे मी वर्णन करतो, अथवा तिचा निर्देश करतो. म्हणून ही उपपत्तीही निसर्गवादीच होय. तिला ज्ञातृनिष्ठ म्हणावयाचे ते अशाकरिता की ' क्ष ' ही एकच कृती ' अ 'च्या दृष्टीने चांगली ठरेल आणि ' ब 'च्या दृष्टीने वाईट ठरेल. ' क्ष चांगले आहे ' असे अ म्हणतो तेव्हा तो सांगत असतो की ' क्ष 'च्या चिंतनाने ' अ 'च्या मनात पसंतीची भावना उद्भवते आणि ' क्ष वाईट आहे ' असे ब म्हणतो तेव्हा तो सांगत असतो की ' क्ष 'च्या विचाराने ' ब 'च्या मनात नापसंतीची भावना उमटते. ह्या दोन्ही गोष्टींत विरोध नाही. त्यामुळे ' क्ष चांगले आहे ' आणि ' क्ष वाईट आहे ' हे एकाच वेळी घडू शकते. म्हणून ह्या आणि ह्यासारख्या सापेक्षतावादी मतांस ज्ञातृनिष्ठ उपपत्ती म्हणावयाचे. वर स्पष्ट केल्याप्रमाणे त्यांची अधि-नीतिशास्त्रीय भूमिका निसर्गवादी आहे.

' ज्या कृतीविषयी समाजातील बहुसंख्य व्यक्तींच्या मनात पसंतीची भावना उद्भवते ती नैतिक होय आणि जिच्याविषयी नापसंतीची भावना असते ती अनैतिक होय ' ह्या तऱ्हेची मानसशास्त्रीय उपपत्ती निसर्गवादी असली तरी ज्ञातृनिष्ठ अथवा सापेक्षतावादी नव्हे. कारण हा निकष वापरला तर एकच कृती नैतिक आणि अनैतिक अशी दोन्हीही ठरणार नाही. अधि-नीतिशास्त्रीय भूमिकेवरून ज्या उपपत्ती निसर्गवादी ठरतात त्यांची विभागणी खाली दिल्याप्रमाणे दाखविता येईल.

निसर्गवादी उपपत्ती

- (१) ज्ञातृनिष्ठ
- विषयनिष्ठ
  - (२) मानसशास्त्रीय, समाजशास्त्रीय (ह्यूम वगैरे)
  - (३) वैज्ञानिक भौतिकवैज्ञानिक (स्पेन्सर वगैरे)
  - (४) सुखवादी (मिल्ल वगैरे)
  - (५) चिद्वादी (ब्रॅडले, हेगेल, वेदान्ती)
  - (६) ईश्वरवादी

(आ) प्रातिभ उपपत्ती (Intuitionist theories) : चांगलेपणा अथवा युक्तता हे नैतिक गुणधर्म पदार्थांमध्ये अथवा कृतींमध्ये राहतात व त्यांचा आपणांस प्रत्यय

येऊ शकतो असे सांगणाऱ्या उपपत्ती ह्या प्रातिभ उपपत्ती होत. विशिष्ट वस्तूंचे रंगज्ञान होण्यासाठी ज्याप्रमाणे आपल्याकडे नेत्र हे भौतिक इंद्रिय आहे, त्याचप्रमाणे विशिष्ट कृतींची नैतिकता समजण्याचे एक नैतिक इंद्रियही (moral sense) आपल्यापाशी आहे असे शॉफ्ट्स्बेरी आणि हचिसन ह्यांचे मत होते. बिशप बटलरचे म्हणणे होते की स्वहित-प्रेम (self-love) आणि सर्वहितैषणा (Benevolence) ह्या मानवी स्वभावातील दोन घटकांमध्ये जेव्हा विरोध येतो तेव्हा कोणती कृती युक्त होय ह्याविषयी अंतिम निवडा देणारी सदसद्विवेक बुद्धी (conscience) नावाची गोष्ट आपल्याकडे आहे व तिला कोणती कृती युक्त आहे ही गोष्ट साक्षात कळते. चांगलेपणा नावाचा एक अविश्लेष्य, अव्याख्येय, अप्राकृतिक धर्म निरनिराळ्या मानवी अनुभवांच्या ठिकाणी असतो व त्याचे आपणांस प्रातिभ दर्शन होते, ह्या मताचे समर्थन मूरने मोठ्या हिरीरीने केले. कृतीच्या ठिकाणी असणारी बंधकता (oughtness) ही कशापासूनही निष्पन्न होत नाही, माझे कर्तव्य मी करावे ह्याचे समर्थन ते कर्तव्य आहे ह्या व्यतिरिक्त देता येत नसते असे प्रतिपादन प्रिचर्डने केले. अधि-नीतिशास्त्राच्या भूमिकेवरून ही सर्व मते प्रातिभ उपपत्ती ह्या सदरात पडतात. नैतिकता हा एक अप्राकृतिक गुणधर्म आहे ही बैठक सर्वांना समान आहे.

निसर्गवादी आणि प्रातिभ उपपत्ती ह्या दोहोंमधून असे मानले आहे की नैतिक विधाने ही वास्तवात असणाऱ्या कशाचे तरी वर्णन करतात. दोहोंत फरक असा : निसर्गवादी उपपत्तींमध्ये मानलेले असते की वास्तवात जे काही आहे त्यावरून नैतिकता निष्पन्न होते तर प्रातिभ उपपत्तीमध्ये नैतिकता हाच वस्तुतः अस्तित्वात असलेला गुणधर्म आहे असे मानले जाते.

(इ) भावना आविष्कारवादी मते (Emotives) : एयर, स्टिव्हेन्सन, अर्मसन इत्यादी तत्त्वचिंतकांचे प्रतिपादन असे आहे की नैतिक विधाने कोणत्याही वस्तुस्थितीचे वर्णन करीत नाहीत– अगदी आपल्या भावनांच्यासंबंधीसुद्धा निवेदन करीत नाहीत. ती कशाचाही निर्देश करीत नाहीत, तर भावनांचा आविष्कार करतात.

(ई) आदेशवादी उपपत्ती (Prescriptive theories) : नैतिक विधाने ही भावनांचा आविष्कार करून अप्रत्यक्षरीत्या कृतीस प्रेरक ठरत नाहीत तर ती साक्षात कृतीचा आदेश देणारी असतात, हा हेअरचा विचार आदेशवादी उपपत्तींत येतो. कृतीचा आदेश देण्यामध्ये वस्तुस्थितीसंबंधीचे कोणतेही निवेदन नसते. अमुक व्हावे अशी आपली इच्छा आहे असेही वर्णन ते नसते– अमुक प्रकारच्या कृतीची निवड करावी असा साक्षात आदेश त्यात असतो. त्या आदेशाने कोणत्या तरी निकषाची भलावण केलेली असते आणि अर्थात् तो निकष सार्वत्रिक असतो. पण निवडीच्या त्या आदेशाला वस्तुगत आधार नसतो. व्यक्तीचा निर्णय ही अंतिम गोष्ट आहे. अन्ततो गत्वा तो निर्णय मानवी जीवनप्रकारासंबंधी असतो.

सर्व प्रकारच्या निसर्गवादी उपपत्ती आणि प्रातिभ उपपत्ती असे मानतात की नीतिशास्त्रीय विधाने वर्णनात्मक (descriptive) अथवा बोधात्मक (cognitive) असतात, पण भावना-आविष्कारवादी आणि आदेशवादी उपपत्तींच्या अनुसार अंतिम नैतिक विधाने ही कशाचेही वर्णन करीत नाहीत.

माणसाने कोणता जीवनप्रकार निवडावा ह्याला वास्तवात आधार आहे व त्या जीवनप्रकाराचे **वर्णन** करता येते अशा एका मताची मांडणी पुढील प्रकरणात करावयाची आहे.

मराठी ग्रंथ संग्रहालय ठाणे
दा. क. ....
ग्रंथ. शाखा (स्थळ प्रत)

७

कल्याण

नीतीविषयी तात्त्विक विचार करताना चांगला (ली, ले) या पदाच्या अर्थाची मागच्या प्रकरणात केली एवढी चिकित्सा करण्याची आवश्यकता का वाटते ? चांगला घोडा, चांगली मोटर, चांगले घर वगैरे ठिकाणी ज्याचा उल्लेख होतो त्या (साधनस्वरूप) चांगलेपणाचा अथवा चांगला सिनेमा, चांगली कविता, चांगले गाणे वगैरे शब्दप्रयोगांत येणाऱ्या (साध्य स्वरूप) चांगलेपणाचा आणि नीतीचा संबंध काय ?

१. आचरणाचा चांगलेपणा :

वरील प्रश्नाचे एक उत्तर मूरने दिले आहे. सदाचरण अथवा चांगले आचरण कशास म्हणावे हा निःसंशय नीतिशास्त्राचा प्रश्न आहे. आचरण म्हणजे काय ते माहीतच असते. चांगले म्हणजे काय ते ठरविल्यावर ' चांगले आचरण म्हणजे काय ' ही नीतिशास्त्राची समस्या सोडविता येईल अशा अर्थाचे त्याचे उत्तर आहे. ' प्रिन्सिपिआ एथिका ' या आपल्या पुस्तकाच्या दुसऱ्या छेदकात तो लिहितो, " चांगले आचरण म्हणजे काय या प्रश्नाशी नीतिशास्त्राचा निःसंशयपणे संबंध आहे...' चांगले आचरण ' ही मिश्र संकल्पना आहे. सर्वच आचरण चांगले असत नाही...आणि, दुसऱ्या बाजूला आचरणाव्यतिरिक्त इतर गोष्टीही चांगल्या असू शकतात. " म्हणून नीतिशास्त्राची " अगदी मुळापासून " सुरुवात करण्यासाठी ' चांगले ' या विधेयाचा अर्थ काय या अधिक व्यापक प्रश्नाची चर्चा मूरने केली.

चर्चा करून त्याने निष्कर्ष काढला की, चांगलेपणा हा काही पदार्थांच्या ठिकाणी

राहणारा अविश्लेष्य, अभौतिक धर्म असून त्याचे साक्षात दर्शन होऊ शकते. पण हे ठरविल्यावर 'चांगले आचरण म्हणजे काय' या त्यानेच निर्दिष्ट केलेल्या नीतिशास्त्रातील महत्त्वाच्या प्रश्नाकडे तो वळलाही नाही. त्याने नुसते एवढेही म्हटले नाही की, अमुक एका प्रकारच्या आचरणाच्या ठिकाणी हा गुणधर्म प्रतीत होतो.

त्याने असे म्हटले नाही याला कारण आहे. चांगले आचरण हा सद्गुणचा आविष्कार होय. पण सद्गुणाच्या ठिकाणी स्वयंमूल्य अथवा साध्यस्वरूपी चांगलेपणा असतोच, हे मूरला मान्य नाही. आंतरिक मूल्य असणे हा सद्गुणाच्या व्याख्येचा भाग असणार नाही, असे उपरोक्त पुस्तकातील १०३ ज्या छेदकात त्याने म्हटले आहे. बहुसंख्य प्रसंगी प्रामाणिकपणा, धैर्य वगैरे सद्गुणांस केवळ साधनमूल्य असते, व ज्या थोड्या वेळी त्यांस साध्यमूल्य असते त्यावेळीसुद्धा त्यांना साधनमूल्य हे असतेच. त्याशिवाय त्यांना सद्गुण म्हणताच येणार नाही. सद्गुणाचे सद्गुणत्व त्याचे परिणाम काय होतात यावर अवलंबून आहे. सद्गुण म्हणून त्याला स्वतःचे असे मूल्य नाही. (प्रिन्सिपिआ एथिका: छेदक १०३, १०४ व १०५). सद्गुणाचा आविष्कार म्हणजे सदाचरण असे धरल्यास सदाचरणास स्वयंमूल्य अवश्यंभावी आहे असे मूर मानीत नाही हे उघडच आहे. आचरणाचा जो काही चांगलेपणा असेल तो निष्पन्न होणारा (derivative) असतो, स्वयंभू नसतो. अर्थात चांगले आचरण म्हणजे काय हा नीतिशास्त्राचा प्रधान प्रश्न त्याच्या हिशेबी गौण प्रश्न ठरतो.

आचरणास स्वयंमूल्य नसते असे त्याचे मत असले तरी त्याने नीतीशी असलेल्या आचरणाच्या संबंधाचा विचार जरूर केला. आचरण म्हणजे कृतींचा समूह. एकाच संदर्भातील **अनेक कृती** म्हणजे आचरण, असे राजकीय आचरण, खासगी आचरण, व्यावसायिक आचरण, दैनंदिन आचरण, इत्यादी. कृती कोणती करावी याचे विवेचन त्याने केले आहे. पण जी कृती करावी, जी करणे योग्य होईल तिला त्याने युक्त (right) कृती असे म्हटले आहे. मात्र कृतीची युक्तता म्हणजे तिचा आंतरिक चांगलेपणा नव्हे. कृतीला चांगले म्हटले तर ती साधनरूपाने चांगली आहे असाच अर्थ तो करू इच्छितो. आचरणास जर चांगले म्हटले तर त्याच्या घटक असलेल्या कृती ज्या अर्थाने चांगल्या ठरतात त्याच अर्थाने ते चांगले ठरेल हे ओघानेच येते. हा चांगलेपणा साधनरूप आहे, साध्यरूप नाही. तो अंगभूत (intrinsic) नाही, निष्पन्न होणारा आहे. आचरणाच्या अथवा कृतीच्या ठिकाणी राहणारा चांगलेपणा हा स्वयंभू चांगलेपणा असतोच असे नाही, हे त्याचे मत असल्याने, चांगले आचरण कशास म्हणावे हा सुरुवातीस उपस्थित केलेला प्रश्न त्याने तसाच सोडून दिला.

काही कृती (उदा. खरे बोलणे) स्वरूपतःच चांगल्या असतात आणि काही कृती (उदा. वचन मोडणे) स्वरूपतःच वाईट असतात. या तऱ्हेच्या अंतःप्रज्ञावादी (intuitionistic) मतास मूरचा विरोध होता.

मूरच्या या मताचे समर्थन असे करता येईल : कृतीचे नैतिक मूल्यमापन तिच्या उद्दिष्टांच्या संदर्भातच करता येईल. उद्दिष्टे बाजूला केली तर कृतीचा जो सांगाडा उरेल त्या नुसत्या हालचाली अथवा क्रिया होत. कृतीला कृतीपणा येतो तो तिच्या उद्दिष्टांमुळेच. त्यांनाच महत्त्व आहे. उद्दिष्टांसाठी कृती असते. अंतिमतः जे चांगले अथवा वाईट असू शकते, अव्वल अर्थाने जे चांगले अथवा वाईट असू शकते ते म्हणजे उद्दिष्ट, प्राप्तव्य अथवा कृतीचा अपेक्षित परिणाम होय. कृती हे परिणामांचे वाहक, माध्यम अथवा साधन होय. तेव्हा कृतींचे परिणाम हेच साध्यमूल्याचे आश्रय होत.

म्हणून चांगले म्हणजे काय या प्रश्नाचे उत्तर 'चांगले आचरण म्हणजे काय ?' या संदर्भात शोधण्याऐवजी प्राप्तव्याच्या संदर्भात शोधण्याची निकड मूरला भासली.

२. प्राप्तव्याचा चांगलेपणा :

मूरचा नैतिक दृष्टिकोण प्राप्तव्यवादी (teleological) होता. कृतीने अथवा आचरणाने जे काही प्राप्त करून घ्यावयाचे त्याच्यावरून म्हणजे त्याच्या चांगलेपणावरून नैतिकता ठरते अशी ही दृष्टी आहे. म्हणून कोणत्या प्रकारच्या गोष्टी स्वतः होऊन चांगल्या आहेत, म्हणजे त्या गोष्टी केवळ त्या प्रकारच्या आहेत याचकरता त्या असावयास हव्यात हा प्रश्न नीतिविचारात, त्याच्यामते, सर्वप्रथम येतो. (व त्यानंतर कोणत्या प्रकारच्या कृती आपण करावयास हव्यात हा दुसरा प्रश्न येतो.) ज्या गोष्टी स्वतः त्यांच्यासाठी म्हणून असावयास हव्यात, त्याच प्राप्तव्य होत. प्राप्तव्याला इंग्रजीत the good असेही म्हणता येते. The good हे, ज्याच्या पोटात विशेषण सामावलेले आहे (जे सविशेष आहे) असे, एक वस्तुवाचक नाम आहे. ते विशिष्ट पद आहे. म्हणजेच The good ही संकल्पना संश्लिष्ट (complex) आहे. एक विशेषण आणि एक विशेष्य असे दोन घटक तिच्यात आहेत. तिच्यातील विशेषण good हे होय. ज्या गोष्टी स्वतः होऊन असावयास हव्यात त्या सर्वांमध्ये हे विशेषण समान असणार. म्हणून विधेयरूपाने येणारे good अथवा चांगले याच्या अर्थाचा शोध घेणे हे नीतिविचाराच्या मुळारंभी येते असे मूरने ठरविले. तो अर्थ एकदा निश्चित केल्यावर कोणत्या गोष्टी स्वतः होऊन असावयास हव्यात, म्हणजेच 'The good' या सदरात कशाकशाला घालावे याचा विचार करणे तुलनेने सोपे ठरते. 'प्रिन्सिपिआ एथिका' या पुस्तकाच्या शेवटच्या म्हणजे सहाव्या प्रकरणात मूरने तो विचार केला. good ची व्याख्या करता येत नसली तरी the good ची व्याख्या करणे अशक्य नाही असे मूर मानतो. कारण, the good ही संश्लिष्ट संकल्पना ठरते. पारवा (पक्ष्याचे नाव) हे सुद्धा The good याच्याप्रमाणे एक सविशेष नाम आहे. पारवा रंग असलेला अमुक अमुक शरीररचनेचा पक्षी असा त्याचा अर्थ आहे. पारवा (रंग) याची व्याख्या करता यावयाची नाही. पण नेमक्या त्याच कारणाकरता पारवा (पक्षी) याची व्याख्या करता येईल.

मूरच्या विचाराची वाट तिच्या आरंभबिंदूकडे जाऊन लक्षात घेऊ.

नीतीचा संबंध कृतीशी आहे याविषयी नीतिविचारकांत मतभेद नाही. पण नैतिक मूल्यमापन करताना कृतीकडे दोन दृष्टींनी पाहता येते. एक दृष्टी कृतीकडे तिच्या कर्त्याच्या बाजूने म्हणजे त्याच्या हेतूच्या अथवा प्रेरणेच्या बाजूने पाहणे ही होय. दुसरी दृष्टी प्राप्तव्य-वादी नीतिशास्त्राची, उपयुक्ततावादाची, मिलची वा मूरची आहे. ती दृष्टी अशी.

कृती ही कशासाठी तरी असते, काही परिणाम घडावेत म्हणून असते, प्राप्तव्या-साठी असते. कृतीतून काही निष्पन्न व्हावे अशी अपेक्षा नसेल तर तिला कृतीच म्हणता येणार नाही. म्हणून कृतीचे सारसर्वस्व तिच्या परिणामांमध्ये असते. (प्रत्यक्षात घडलेले परिणाम लक्षात घ्यावयाचे की, जे घडतील अशी कर्त्याची समंजस reasonable अपेक्षा असते ते घ्यावयाचे हा चर्चेचा स्वतंत्र विषय आहे.) 'युटिलिटॅरिॲनिझम्' या पुस्तकात अगदी सुरवातीला येणारे मिलचे एक वाक्य येथे पुन्हा एकदा उद्धृत करू. कृतीकडे पाहण्याची प्राप्तव्यवादी भूमिका त्या वाक्यात अगदी स्पष्टपणे मांडली गेली आहे. वाक्य असे : All action is for the sake of some end, and rules of action, it seems natural to suppose, must take their whole character and colour from the end to which they are sub-servient. त्या वाक्याचा अर्थ असा होईल. प्रत्येक कृती ही कोणत्या तरी उद्दिष्टासाठी असते म्हणून असे समजणे स्वाभाविक होईल की, कृतींविषयीच्या (आदर्शात्मक) नियमांचे स्वरूप आणि रंगरूप ही ज्या उद्दिष्टासाठी त्या नियमांची योजना असते त्यावरूनच निष्पन्न होईल.

कृतीची नैतिकता (युक्तता अथवा चांगलेपणा) तिच्या परिणामावरून ठरते असे हे मत आहे. परिणामावरून ठरते याचा अर्थ परिणामांच्या स्वतोमूल्यावरून अथवा अंगभूत (आंतरिक) चांगलेपणावरून ती निष्पन्न होते असा घ्यावयास हवा. एखाद्या परिणामाला **आंतरिक मूल्य** (चांगलेपणा) आहे याचा अर्थ असा की, त्या परिणामाचे आणखी काही परिणाम झाले नाहीत तरी, अथवा त्याच्या सहवर्ती आणखी काही नसले तरी, म्हणजेच तो एकटेपणाने राहिला तरी जे असेल ते चांगलेच असेल. By saying that a thing is intrinsically good it means that it would be a good thing that the thing in question should exist, even if it existed quite alone, without any further accompaniments or effects whatever. Moor G. E : Ethics पृष्ठ ६५) कृतीची नैतिकता अखेर तिच्या परिणामांच्या (अथवा त्यांच्या पुढील परिणामांच्या) चांगलेपणावरून ठरत असल्यामुळे 'चांगले म्हणजे काय ?' हा नीतिशास्त्राचा मूलभूत प्रश्न होय असे मूरने मानले व आपल्या पुस्तकात त्या प्रश्नाचे त्याला स्वतःला पटणारे उत्तर दिले. हा चांगलेपणा कृतींच्या परिणामांच्या ठिकाणी राहतो.

प्राप्तव्यवादाचा हा दृष्टिकोण बरोबर आहे काय ? कृती उद्दिष्टासाठी असते हे खरेच

आहे. नाही तर तिला कृती कोण म्हणेल ? पण याचा अर्थ असा करावयाचा काय की तिचे सारसर्वस्व, तिचा आत्मा, तिचा कृतीपणा केवळ तिच्या उद्दिष्टातच सापडेल ? अखेर उद्दिष्टाचे स्वरूप म्हणजे भूतवस्तूंची ही रचना अथवा ती रचना, ही अवस्था अथवा ती अवस्था. तिचा आणि नीतीचा साक्षात संबंध आहे काय ? त्यात नैतिकता उमटलेली असते काय ? असेल तर तेथे नीतीचे बिंब असते की प्रतिबिंब असते ? कर्नाटक संगीताचे आंतरिक मूल्य हिंदुस्तानी संगीताहून अधिक असेल अथवा हिंदुस्तानी संगीताचे स्वतोमूल्य कर्नाटक संगीताहून अधिक असेल. पण त्याविषयीच्या चर्चेचा आणि नीतिविचाराचा काही संबंध आहे काय ? वरच्या मजल्यावर मैफल चालू आहे. तेथील संगीत चांगले आहे हे मला मान्य आहे. प्रवेश विनामूल्य आहे. आपण मला बोलाविलेत, मी 'येत नाही' म्हटले. त्यामुळे, थोडी का होईना, विश्वातील नीतीची हानी झाली काय ? संगीताचा चांगलेपणा आणि माणसाचा चांगुलपणा, म्हणजेच नैतिक चांगलेपणा अथवा माणसाची भलाई, या समकक्ष गोष्टी आहेत काय ? संगीत चांगले खरे. त्याचे आणखी काही परिणाम झाले नाहीत, अथवा त्याच्या सहवर्तमान आणखी काही गोष्टी नसल्या तरी, म्हणजे ते अगदी एकलेपणाने असले तरी (Even if it existed quite alone ... मूर) संगीत हे चांगलेच राहील; (त्याला आंतरिक मूल्य आहे.) पण याचा अर्थ असा नव्हे की, त्याचे परिणाम काही झाले आणि काहीही गोष्टी घडल्या तरी संगीत चांगले ठरेल. रोम शहर जळत आहे हे पाहात असता नीरो फिडल वाजवीत होता. त्याच्या त्या संगीताला चांगले म्हणता येणार नाही. संगीतानुभव आंतरिकरीत्या (intrinsically) चांगला असला तरी त्याच्या चांगलेपणास अटी आहेत, उपाधी आहेत. त्यांच्या ठिकाणचा चांगलेपणा हा निरुपाधिक नव्हे. संगीत सर्व काळीं, सर्व परिस्थितीत चांगले असतेच असे नाही. नीतीला निरुपाधिक चांगलेपणाचा शोध घ्यावयाचा आहे. हा चांगलेपणा म्हणजे अंती मानवी व्यक्तीचा चांगलेपणा असतो.

कृतीची नैतिकता अथवा तिचा चांगलेपणा हा माणसाच्या चांगुलपणाचाच अंश आहे. प्रत्येक कृतीतून माणसाची मूल्यविषयक काही एक श्रद्धा (मत, विचार अथवा समजूत नव्हे; तर श्रद्धा—कृतिप्रचोदक असलेली श्रद्धा) व्यक्त होत असते. व्यक्ती हा शब्द 'व्यंज' या धातूपासून आला आहे. 'व्यंज' म्हणजे प्रकट करणे, खोलून दाखविणे. व्यंजनात व्यक्तिःव्यक्तीच्या मूल्यविषयक श्रद्धांचे संघटन म्हणजे तिचे शील अथवा स्वभाव. Character is well-fashioned will. भगवद्गीतेत म्हटले आहे, 'श्रद्धामयोऽयं पुरुषः यो यच्छ्रद्धः स एव सः । (१७·३) शीलाच्या मानससरोवरातून कृतीचा ओहोळ बाहेर येतो. म्हणून कृतीचा चांगलेपणा हा शीलाच्या चांगलेपणाचा, म्हणजेच माणसाच्या चांगलेपणाचा, मानवी भलाईचा अंश होय. तेव्हा प्रश्न विचारला पाहिजे की, कृतीचा चांगलेपणा आणि कलास्वादाचा अथवा सुखाचा 'चांगलेपणा' हे चांगलेपणा नावाच्या एकाच पदार्थाचे प्रकार आहेत काय ?

कृतीतून व्यक्त होणारा माणसाचा चांगलेपणा हा निरुपाधिक असतो. कोणत्याही परिस्थितीत तो चांगलाच ठरतो, म्हणून तो आदिम चांगलेपणा होय. इतरत्र प्रत्ययास येणारा चांगलेपणा 'जर–तर'ने जखडलेला असतो. म्हणून तो निष्पादित (derivative) चांगलेपणा होय.

वैशाख महिना होता. दुपारच्या वेळी आकाश ढगांनी झाकळून गेले. खूप उकडू लागले. माणसे हैराण झाली. इतक्यात जोराचा पाऊस आला. सर्वत्र गारवा आला. माणसे उल्हसित झाली. चांगले झाले. पण यात नैतिक चांगलेपणाच्या सदृश असे काय आहे? त्याच पावसाने माझ्या शेजाऱ्याचे खोपट पडले. पोरे कुडकुडत झोपली. वाईट झाले, वाईट झाले; पण यात नैतिक वाईटपणाच्या सदृश काय आहे? कृतीमुळे घडणारे अथवा घडतील असे वाटणारे **परिणाम** असा उद्दिष्ट याचा अर्थ घेतल्यास उद्दिष्ट हे भूत वस्तूंची एक रचना अथवा अवस्था एवढेच त्याचे स्वरूप राहील. नैतिक चांगलेपणाचा उगम सापडू शकेल असे त्यात काही नसते. कृतीमध्ये येणारी नैतिकता तिच्या परिणामांच्या बाजूने आत प्रवेश करीत नाही.

३. कर्त्याचा चांगलेपणा :

कृतीची नैतिकता **तिच्या** कर्त्याकडून आलेली असते. कृतीला तिच्या कर्त्यापासून अलग करता येत नाही. प्रत्येक कृतीत तिचा कर्ता लपून बसलेला असतो. कृतीच्या द्वारा आत्मा स्वतःचे प्रक्षेपण करतो. कृतीच्या माध्यमाने अन्तरात्मा बहिर्भूत होतो.

'आत्मा' याचा अर्थ : या ठिकाणी आत्मा याचा अर्थ अनुभवाच्या पलीकडे असलेले, अवयवरहित, विकार न पावणारे काही नित्य द्रव्य असा घ्यावयाची आवश्यकता नाही. येथे ज्यास आत्मा म्हटले आहे तो मेटॅफिजिकल अथवा अनुभवातीत नाही. आत्मा म्हणजे अनुभवाच्या कक्षेत येणारा 'मी.' सुखाने उत्फुल्ल होणारा, दुःखाने कोमेजणारा, कधी उत्साही असणारा, कधी उदास होणारा, अनुभवांच्या प्रवाहात प्रत्येकास उपलब्ध होणारा 'मी' म्हणजे आत्मा, असा साधा अर्थ येथे अभिप्रेत आहे. हा आत्मा ज्ञाता, कर्ता आणि भोक्ताही आहे. ज्ञातृत्व, कर्तृत्व व भोक्तृत्व हे तिन्ही गुण ज्याच्याकडे असतात असा हा सशरीर सगुण आत्मा आहे; अशरीर, निर्गुण, निर्विशेष, अनुभवातीत आत्मतत्त्व नव्हे. हा सगुण आत्मा, कर्तृत्व असलेला आत्मा आपल्या प्रत्येक कृतीने, अगदी लहान-सहान दिसणाऱ्या कृतीनेही, विश्वाचे रूप पालटू पाहतो. विश्वाचे रूप पालटून तो स्वतःलाही नव्याने घडवीत असतो. मी काय व्हावे (केन भाव्यम्) हे ठरवीत असतो. कृती करण्यापूर्वी, सूक्ष्म स्वरूपात अथवा स्थूल रूपात 'हां, हे असे झाले पाहिजे' असा संकल्प, विश्वमांगल्याच्या संकल्पनेच्या छत्राखाली राहून, तो करतो. हा संकल्प आणि कृती अविभाज्य होत. निरुपाधिक चांगलेपणा, निखळ, निखालस चांगलेपणा हा संकल्पाच्या ठिकाणी असतो. किंवा असेही म्हणता येईल की, संकल्प हा शीलाचा घटक असल्याने

(अथवा, शीलातून संकल्प स्फुरत असल्यामुळे). हा मूलभूत, निरुपाधिक, चांगलेपणा शीलाच्या ठिकाणी राहतो.

पण असे म्हणण्याने चांगलेपणाचा केवळ आश्रय अथवा आधारभूमी सांगितली जाते. चांगलेपणाचा अर्थ अथवा स्वरूप काय या प्रश्नाचे उत्तर राहून जाते. काण्टने एक उत्तर दिले आहे. त्याने सांगितले की, ज्या संकल्पामागील तत्त्व सार्वत्रिक व्हावे अशी मी इच्छा करू शकतो आणि कर्तव्यबुद्धीतून जो प्रेरित झालेला असतो, तो चांगला संकल्प होय. काण्टचे हे उत्तर महत्त्वाचे आहे. स्वतःच्या हिताला केंद्रस्थानी ठेवून व्यक्ती विश्वमांगल्याची संकल्पना निसर्गतः करीत असते. माझ्या हिताभोवती इतर सर्व व्यक्तींनी आपल्या कृतींचा गोफ विणावा अशी अपेक्षा असते. ही अपेक्षा अर्थात पुरी होत नसते. त्यामुळे व्यक्ती एक तर हिंसक बनते अथवा असत्याचा आश्रय घेते. हिंसक बनून इतरांचे हित हिसकावून घेते किंवा खोटेनाटे करून आपलेच हित पुढे दामटते. काण्टच्या सूत्राचा अवलंब केल्याने विश्वमांगल्य केंद्रस्थानी येते आणि व्यक्ती कर्तव्यभावनेने प्रेरित होऊन परिघावरील आपले स्थान शोधते. साध्यमूल्यांच्या सुरचित जगाचा घटक– a member of a kingdom of ends बनू पाहते. कर्तव्यभावना कोरडी नसते. तिच्यात करुणेचा झिरपणारा ओलावा असतो. पण ती करुणा अखिल विश्वाविषयी असते. काण्टचा विचार थोडा पुढे नेऊन आपण म्हणू की ज्या व्यक्तित्वातून चांगला संकल्प प्रकट होतो ते व्यक्तित्व म्हणजे माणसाचा चांगुलपणा होय. (किंवा असेही म्हणता येईल की, चांगल्या संकल्पातून चांगले व्यक्तित्व घडत राहते.) हा चांगुलपणा कशासाठी नसतो. त्याला अन्य प्रयोजन नाही. परिस्थिती कशीही असली अथवा तिने कशीही पलटी खाल्ली तरी या चांगलेपणास बाध येत नाही. मानवी व्यक्तित्वाची प्रतिष्ठा अथवा स्वयंमूल्य अशी एक संकल्पना वारंवार वापरली जाते. तिचा अर्थ माणसाचा चांगलेपणा असा घेता येईल. चांगल्या माणसाचा उपयोग काय? चांगल्या माणसाचे पुढे काय करावयाचे? माणसाने चांगले का असावयाचे? हे प्रश्न विचारता येत नाहीत असा त्या संकल्पनेचा अर्थ घेता येईल. शिवाय असे की, कोणत्याही माणसास निश्चितपणे साध्य करता येईल अशी ही एवढी एकच गोष्ट आहे. खेळात नवा विक्रम प्रस्थापित करून माझ्या राष्ट्राची शान मी वाढवू शकेन अशी खात्री देता येत नाही. विज्ञानात काही भर घालून वैज्ञानिक प्रगती घडवून आणीन अशी हमी मला देता येणार नाही. शेक्सपिअर, गोएथे अथवा कालिदास यांच्यासारख्या प्रतिभावान लेखक होईनच अशी उमेद मी धरू शकत नाही. मानवी संस्कृतीच्या कोशात अजर आणि अमर अशा कलाकृतींची भर घालू शकेनच असे सांगता येत नाही. पण एक गोष्ट मी निश्चितपणे करू शकतो. माणसाच्या चांगलेपणाचा एक नमुना मी जगापुढे पेश करू शकतो. सद्भावनांची निरंजने घेऊन जगास सामोरा जाऊ शकतो. प्रत्येक मानवी व्यक्ती हे करू शकते. म्हणून प्रत्येक व्यक्ती सारख्याच महत्त्वाची आहे. सर्व मानव समान आहेत याचा एवढाच अर्थ होऊ शकतो.

आपल्या प्रत्येक कृतीतून आत्म्याचा एक एक उन्मेष बाहेर येत असतो. सारे नैतिक मूल्य अथवा मूलभूत चांगलेपणा आत्म्याच्या या उद्रेकात साठविलेला असतो. त्या मूल्याचे प्रतिबिंब कृतीच्या परिणामात उमटलेले असते असे म्हणावे हवे तर. हे उत्सर्जन म्हणजे नैतिक संकल्प. संकल्प कृतीत उमटेल न उमटेल. कृतीचे परिणाम अपेक्षित असलेले घडतील अथवा ते अनपेक्षित असतील. पण त्यामुळे आत्म्याच्या वैभवाची हानी होत नाही.

प्रातव्य ही बाह्यसंपदा होय. पण सारी बाह्यसंपदा ही अखेर अंतःसंपदेसाठी असते. बायबलच्या नव्या करारात म्हटले आहे, "माणसाला सबंध जग मिळाले आणि तो आपला आत्मा गमावून बसला तर त्यात त्याला बरकत ती काय झाली ?" (मॅथ्यू १६–२६) (For what is a man profited if he shall gain the whole world and lose his soul ? St. Mathew. 16·26) येथे आत्मा याचा अर्थ आत्मसंपदा अथवा आत्मवैभव असा घ्यावयास हवा. तसा तो न घेतल्यास, आत्मा हरवणार कोण ? असा प्रश्न येईल. जे काही संपादन करावयाचे ते आत्म्याच्या संपन्नतेसाठी. जे काही चांगले असेल ते माणसासाठी चांगले असते. संगीताच्या ठिकाणी चांगलेपणा असतो तो कशासाठी ? असे विचारता येईल. त्याचे अखेरचे उत्तर माणसासाठी, माणसाचे जीवन संपन्न करण्यासाठी, म्हणजे 'माणसाच्या चांगलेपणासाठी' असे आहे. पण, 'माणसाचा चांगलेपणा कशासाठी ?' या प्रश्नास उत्तर नाही. किंवा अस्तित्वात असण्यासाठी असे त्याचे उत्तर होऊ शकेल.

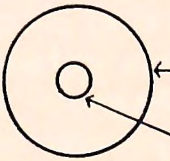
[माणसाने सुशील का असावे ? याचे उत्तर माणसाचा भलेपणा हा प्रभूच्या वैभवाची वृद्धी करण्यासाठी होय— 'for the greater glory of the Lord'– असे उत्तर काही धार्मिक परंपरांतून दिले जाते. हे उत्तर काव्यात्म तर आहेच. पण त्याशिवाय त्यातून नैतिक मूल्याची चिरंतनता सांगितली जाते. येथे माणसाचा चांगुलपणा हा परमेश्वराच्या महिम्याचे साधन असे म्हटले आहे. ते घटक या अर्थाने होय. त्यामुळे नैतिक मूल्य हे साधनमूल्य ठरत नाही. नीतिनिष्ठांची मांदियाळी हाच ईश्वराचा महिमा होय.]

पण प्रातव्यवादी नैतिक उपपत्तीतून कृतीचा कर्त्याशी म्हणजे माणसाशी असलेला संबंध छेदून काढलेला असतो. मिलने म्हटले आहे. "the motive has nothing to do with the morality of the action, though much with the worth of the agent." (Utilitarianism, Longmans Green and Co. पृ० २६) (कृतीमागील कर्त्याच्या हेतूचा कृतीच्या नैतिकतेशी काही संबंध नाही. कर्त्याच्या मूल्यांकनाशी मात्र त्याचा पुष्कळ संबंध आहे) यावरील तळटीपेत मिलने लिहिले आहे : "The morality of an action depends entirely upon the intention, that is, upon what the agent *wills to do*. But the motive, that is, the feeling which makes him will so

to do, when it makes no difference in the act, makes none in the morality." (कृतीची नैतिकता सर्वस्वी तिच्या उद्दिष्टावर अवलंबून असते. याचा अर्थ असा की, ज्या गोष्टी करण्याचा कर्त्याचा संकल्प असतो त्यांवर ती अवलंबून असते. पण ज्या भावनेतून प्रेरित होऊन तो संकल्प करतो तिच्यामुळे, म्हणजे हेतूमुळे कृतीच्या नैतिकतेत काही फरक पडत नाही. हेतूमुळे कृतीच जर निराळी झाली तर मात्र गोष्ट वेगळी.)

उद्दिष्ट आणि हेतू : या ठिकाणी उद्दिष्ट (intention) व हेतू अथवा प्रेरणा (motive) यांतील फरक सांगणे उचित होईल. आजच्या मराठी भाषेत हा फरक केला जातो असे नाही अथवा येथे केला आहे तसाच केला जातो असे नाही. पण शास्त्रव्यवस्थेसाठी आम्ही करीत आहोत तसा फरक करणे सोयीचे होईल.

आपल्या कृतीमुळे एकूण वस्तुस्थितीत जे फरक पडतील अशी कर्त्याची अपेक्षा असते, त्या सर्वांना मिळून उद्दिष्ट म्हणावयाचे. उद्दिष्टाचा सर्वच भाग 'इष्ट' असतो असे नाही. (काही भाग नुसताच 'उद्' म्हणजे वर असलेला–अद्याप प्रत्यक्षात न अवतरलेला असतो). देशाच्या अध्यक्षास यमसदनी पाठवावे यासाठी अध्यक्ष ज्या विमानातून प्रवास करणार आहेत ते विमान कोसळून पडावे, अशी योजना एखादी व्यक्ती करील. विमान कोसळल्यावर अनेक माणसे मृत्यूमुखी पडतील याची त्या व्यक्तीस कल्पना असतेच. पण फक्त अध्यक्षाचा मृत्यू एवढी एकच गोष्ट त्या व्यक्तीस खरोखरी इष्ट असते. या इष्ट गोष्टीस इतर गोष्टी अनिवार्यतेने जोडलेल्या असल्यामुळे त्यांनाही पत्करावे लागते. उद्दिष्टामध्ये समाविष्ट असलेला इष्ट भाग हाच खरोखर प्रेरक असतो. म्हणून तेवढ्या भागास प्रेरणा (motive) म्हणावे असा एक संकेत आहे. बोधाकृती (diagram) अशी काढता येईल.



हा संकेत मानल्यास "ज्याच्यासाठी म्हणून कृती केली जाते ती प्रेरणा होय; आणि ज्याच्यासाठी कृती केली जाते ती गोष्ट व ज्यांची पर्वा न करता कृती केली जाते त्या सर्व गोष्टी मिळून होणारे परिस्थितीतील अपेक्षित फेरफार म्हणजे उद्दिष्ट होय" अशा व्याख्या केल्या जातात.

या व्याख्या संपूर्णपणे समाधानकारक नाहीत. उद्दिष्टातील जो भाग इष्ट असतो तो तरी इष्ट का होतो असे विचारता येते. मनातील कोणत्या तरी आकांक्षेची, ओढीची, भुकेची अथवा रितेपणाची पूर्ती होते म्हणून मन उद्दिष्टाकडे झेप घेते. प्रकृतिस्वभावाची काही

मागणी असते. ती उद्दिष्टाने पुरवली जाते. प्रकृतिस्वभावाच्या या मागणीला अथवा मनातील आकांक्षेला हेतू अथवा प्रेरणा म्हणणे योग्य ठरेल. थोडी आलंकारिक भाषा वापरून असे म्हणता येईल की, प्रेरणा कृतीला पाठीमागून ढकलते व उद्दिष्ट कृतीला पुढून ओढते.

प्रेरणा (अथवा हेतू) आणि उद्दिष्ट ही एक नव्हत. किंवा उद्दिष्टाच्या विस्ताराचा काही भाग म्हणजे प्रेरणा असेही नव्हे हे उदाहरणांनी दाखविता येईल. असे दाखविता येईल की (१) भिन्न भिन्न प्रेरणांचे उद्दिष्ट एकच असू शकते. आणि (२) भिन्न उद्दिष्टांच्या मागे एकच प्रेरणा असू शकते. (१) गरीब वस्तीत मोफत दवाखाना काढावा या एकाच उद्दिष्टामागे (अ) गरिबांविषयी वाटणारी करुणा (आ) कर्तव्यबुद्धी, (इ) निवडणुकीत यशस्वी व्हावे (ई) एखाद्या विशिष्ट तरुणीचे आपल्याविषयी चांगले मत व्हावे इत्यादी विविध प्रेरणा असू शकतात. अर्थात उद्दिष्ट म्हणजे प्रेरणा नव्हे. (२) आता उलट्या बाजूने पाहू. माझ्या कुटुंबाचे पोषण व्हावे या एकाच प्रेरणेमुळे (अ) मी नोकरी मिळविणे (आ) व्यापार करणे (इ) छापखाना काढणे (ई) शेती करणे यासारखे एखादे उद्दिष्ट पत्करीन. उद्दिष्टे अनेक दिसत असली तरी त्यांमागील प्रेरणा एकच असू शकते. अर्थात प्रेरणा म्हणजे उद्दिष्ट नव्हे, प्रेरणा प्रकृतिस्वभावातून, आत्मभावातून उमटतात. उद्दिष्टे (अंशतः) परिस्थितीतून आकार घेतात.

कृतीला प्रेरक ठरणारा आत्मभाव अथवा हेतू जर कृतीच्या नैतिकतेशी संबंधित नसेल तर तर्कतः केवळ कृतीचे परिणाम – म्हणजे वास्तवात घडणारे परिणाम – महत्त्वाचे ठरतील. पण प्रत्यक्षात मिल्ल या टोकाला जात नाही. तो उद्दिष्टांपाशी (intentions पाशी) थांबतो. म्हणजे जे परिणाम घडावेत असा संकल्प आहे (मग प्रत्यक्षात ते घडोत, न घडोत) त्यावर नैतिकता निर्भर आहे असे तो मानतो. या मानण्यात विसंगती आहे. जर कृतीच्या परिणामांवर नैतिकता अवलंबून असेल तर ते परिणाम प्रत्यक्ष घडणारे हवेत. वास्तवात न घडलेले पण केवळ उद्देशात असणारे परिणाम अकिंचित्कारी होत. मनातील रथातून रपेट करता येणार नाही. संकल्पातील परिणाम मूल्यारोपण करू शकणार नाहीत. जर परिणामांच्या द्वारा कृतीत नैतिकता येणार असेल तर खरेखुरे घडलेले परिणाम हवेत. संकल्पित परिणाम कल्पित मूल्याचे निर्माते होतील, खऱ्याखुऱ्या नैतिक चांगलेपणाचे अथवा वाईटपणाचे जनक होणार नाहीत. कृतीच्या परिणामांवर तिची नैतिकता अवलंबून आहे असे म्हणणारा मिल्ल ते परिणाम नुसते मानवी संकल्पात असले म्हणजे पुरे असे मानतो. यात विसंगती आहे. सामान्य माणसाच्या नैतिक जाणिवेहून फार दूर जावयाचे नाही या त्याच्या स्वभावजन्य प्रवृत्तीमुळे ज्या थोड्या विसंगती मिल्लच्या लिखाणात येतात, त्यापैकी ही एक आहे. (अधिकात अधिक सुख हे साध्य असले तरी उच्च प्रतीचे सुख परिमाणाने कमी प्रतीच्या सुखाहून कमी असतानाही त्याचीच निवड करावी असे त्याने म्हटले आहे. ही याच प्रकारात बसणारी त्याची दुसरी विसंगती होय). इतर काही उपयुक्ततावादी मात्र या दृष्टिकोणाची तार्किक कड गाठतात.

उदाहरणार्थ, जी. ई. मूर याने आपल्या Ethics या पुस्तकात म्हटले आहे : “ आपल्या कृतीचे परिणाम निश्चितपणे चांगले होतील अशी साधार अपेक्षा धरून माणसाने कृती केली आणि आधी लक्षात येऊ शकणाऱ्या आकस्मिक कारणाने तिचे परिणाम वाईट झाले तर त्याची ती कृती युक्त होती असे आपण म्हणणार नाही. आपण एवढेच म्हणू की, त्या माणसास दोष देता येणार नाही. ” (Ethics पृ. १९२) म्हणजे असे की, कर्त्याचा चांगलेपणा–वाईटपणा ही एक गोष्ट आहे आणि कृतीची युक्तता-अयुक्तता ही त्याच्याहून भिन्न अशी दुसरी एक नैतिक गोष्ट आहे. कृतीची नैतिकता मोजावयाची ती तिच्या परिणामांवरून, **प्रत्यक्ष घडणाऱ्या** परिणामांवरून; अपेक्षित परिणामांवरून नव्हे. मूरचे हे म्हणणे सुसंगत आहे; पण यथार्थ नाही. कारण, कृतीच्या परिणामांना तिच्या कर्त्यापासून म्हणजे त्यांच्या हेतूपासून, स्वभावापासून, शीलापासून अथवा आत्मभावापासून वेगळे काढले तर कृती आणि क्रिया यांत फरक उरणार नाही.

पण त्या दोहोंत फरक आहे. नैतिक जीवन कृतींचे बनलेले आहे, क्रियांचे नाही. कृती ही आत्म्याच्या उन्मेष असते. कृतीचा चांगलेपणा हा मूलतः आणि वस्तुतः आत्म्याचा चांगलेपणा असतो, कर्त्याचा चांगलेपणा असतो, माणसाचा चांगलेपणा असतो. चांगल्या माणसाची कृती ती चांगली कृती होय. किंवा ज्या कृतीने माणसाच्या चांगलेपणाचे पोषण होते ती चांगली कृती होय.

४. माणसाचा चांगलेपणा :

चांगली कृती अथवा (कृतींचा समूह असलेले) चांगले आचरण म्हणजे काय ? हा नीतिशास्त्राचा प्रधान प्रश्न मानला तर त्याचे उत्तर देण्यासाठी चांगला माणूस म्हणजे काय याचे उत्तर प्रथम द्यावयास हवे. आधी चांगला (ली, ले) म्हणजे काय ते ठरवावयाचे, मग माणूस याची व्याख्या करावयाची व मग दोन्ही अर्थ एकत्र करून चांगला माणूस म्हणजे काय ते सांगावयाचे, अशा रीतीने त्या प्रश्नाचे उत्तर देता येणार नाही. कारण माणसाचा चांगलेपणा अथवा नैतिक चांगलेपणा हा चांगलेपणाचा एक प्रकार नाही. माणसाचा चांगलेपणा हीच एक मुळापासून स्वतंत्र अशी वस्तू आहे. व्याकरणाच्या दृष्टीने ज्या प्रमाणे ‘ काळा माणूस ’ या ठिकाणी ‘ काळा ’ हे ‘ माणूस ’ याचे विशेषण आहे व माणूस हे विशेष्य आहे, त्याचप्रमाणे ‘ चांगला माणूस ’ या ठिकाणीसुद्धा ‘ चांगला ’ हे ‘ माणूस ’ याचे विशेषण होय. पण हे व्याकरणातील साम्य बाजूस ठेवून आपण विचार केला पाहिजे. काळा माणूस या ठिकाणी काळा याचा जो काही अर्थ आहे तोच काळा कोट या ठिकाणीही आहे. पण चांगला माणूस या ठिकाणी असलेला चांगला याचा अर्थ आणि ‘ चांगला सिनेमा ’ या शब्दप्रयोगातील चांगला याचा अर्थ या दोहोंत काहीच साम्य नाही. ‘ चांगला माणूस ’ या पदाच्या अर्थाचा काही भाग चांगला या शब्दाकडून येतो व काही भाग ‘ माणूस ’ या शब्दाकडून येतो असे नाही. जो काही अर्थ आहे त्यात

अशी विभागणी नाही. 'चांगला माणूस' याचाच एकसंध असा स्वतंत्र अर्थ आहे. माणसाचा चांगलेपणा ही मूलतः निराळी अशी एक गोष्ट आहे. म्हणून असे घडते की 'बैल हा पशू होय, म्हणून पांढरा बैल हा पांढरा पशू होय' या अनुमानाप्रमाणे 'खेळाडू हा माणूस होय, म्हणून चांगला खेळाडू हा चांगला माणूस होय' असे अनुमान करता येत नाही.'

(अ) **एयर :** त्या अनुमानात नेमकी काय चूक घडते? एयर म्हणेल, चूक अशी आहे : 'चांगला' या पदाने काहीच निर्देशित होत नाही. त्याला वस्तुगत अर्थ नाही. ते अनिर्देशी (non-referent) पद आहे. त्याने केवळ भावनेचा आविष्कार होतो. प्रस्तुत अनुमानप्रक्रियेत तो आविष्कार खेळाडू या पदाशी निगडीत आहे. माणूस पदाशी तो जोडावा याला आधार-विधानामध्ये काही समर्थन नाही. म्हणून 'चांगला खेळाडू' या पदापासून 'चांगला माणूस' या पदापर्यंत जाण्यास वाट नाही.

हे संभाव्य उत्तर समाधानकारक नाही. (१) (चांगला) खेळाडू या पदाने निर्दिष्ट होणाऱ्या वस्तूमुळे भावनेचा जो काही आविष्कार होतो तो, वस्तू तीच राहिली आणि त्याची पूर्ण जाणीव देऊन त्याच वस्तूचा निर्देश करणारे माणूस हे दुसरे पद पहिल्या 'खेळाडू' या पदाच्या जागी आणले तर भावनेचा पूर्वीचा आविष्कार लुप्त व्हावा याला काही कारण नाही. चांगला खेळाडू म्हणून जो कोणी असेल त्यालाच मागाहून माणूस म्हटले. शब्द बदलला. गैरसावधपणे अथवा हातचलाखीने बदलला नाहीतर सांगून सवरून पदान्तरण (Substitution) केले. मग भावनिक प्रतिक्रियेस एकदम खीळ बसावयाचे काय कारण आहे? (२) 'चांगला' या पदाला वस्तुगत अर्थ नसो, 'पण चांगला माणूस' या पदाला वस्तुगत अर्थ नाहीच असे म्हणणे अवघड आहे. 'दुसऱ्याचा मत्सर न करणे' हा चांगला माणूस या पदाचा आवश्यक (पण, पुरेसा नव्हे) असा वस्तुगत अर्थ आहे असे म्हटल्यास बहुधा त्याचा प्रतिवाद करता येणार नाही. किंबहुना 'चांगला माणूस' याला काही वस्तुगत अर्थ आहे आणि तो 'चांगला खेळाडू' याच्या अर्थात समाविष्ट होणार नाही. म्हणून 'खेळाडू हा माणूस असतो' यावरून 'चांगला खेळाडू हा चांगला माणूस असतो' हे निगमित करता येणार नाही असे म्हणता येईल.

(आ) **स्टीव्हेन्सन :** मूल्यवाचक पदांना आणि म्हणून नैतिक पदांना काही एक मर्यादेपर्यंत वस्तुगत अथवा बोधात्मक (cognitive) अर्थ असतो हे स्टीव्हेन्सनला मान्य आहे. पण तो अर्थ सांगून झाल्यावर त्याने निर्दिष्ट होणाऱ्या वस्तूसंबंधी भिन्न व्यक्तींच्या भिन्न वृत्ती (attitudes) राहू शकतात. या वृत्तीही त्या पदाच्या अर्थाचा भाग असतात. त्या जर एकमेकांच्या विरोधी असतील तर तो विरोध नाहीसा करण्यास इंद्रियप्रत्यक्ष ज्ञानासारखा काही निकष असत नाही. बोधात्मक अथवा वर्णनात्मक ज्ञानाने निश्चित होणाऱ्या पदार्थासंबंधीची व्यक्तीची वृत्ती म्हणजेच त्या नैतिक पदाचा भावनिक अर्थ होय, हे स्टीव्हेन्सनचे मत पूर्वी सांगितलेच आहे.

'चांगला माणूस' या नैतिक पदाला काही वर्णनात्मक अर्थ देता येईल हे स्टीव्हेन्सन मान्य करतोच. समजा, 'अद्वेष्टा सर्वभूतानां मैत्रः करुण एव च' (भ. गी. १२·१३) (कोणाचाही द्वेष न करणारा, सर्वांशी मित्रता करणारा आणि सर्वांविषयी करुणा बाळगणारा) हा 'चांगला माणूस' याचा वर्णनात्मक अर्थ आहे. तो त्याचा संपूर्ण अर्थ नाही आणि जो काही अपुरा अर्थ त्या ठिकाणी शब्दांकित आहे त्याला इकडे तिकडे थोडी मुरडही घालावी लागेल. मित्रता, करुणा या शब्दांना काही मूल्यात्मक अर्थ चिकटला असेल तर आणखी शब्द वापरून तो धुवून काढावा लागेल. हे सर्व मान्य करू. हे झाल्यावर उरणारे निखळ वर्णन ज्या माणसास लागू पडेल त्याच्याविषयी विविध व्यक्तींच्या वृत्ती भिन्न असणार नाहीत. त्या 'चांगल्या' माणसाविषयी काही व्यक्तींची अभिवृत्ती (pro-attitude) असेल. आणि काहींची प्रतिवृत्ती (anti-attitude) असेल, काही त्याला पुरस्कारितील आणि काही तिरस्कारितील असे घडावयाचे नाही. तो 'चांगला' माणूस सर्वांच्याच अभिवृत्तीचा विषय होईल. मग त्याचा चांगलेपणा वस्तुगत आहे असे मानावयास काय हरकत आहे? जास्वंदीच्या फुलाचा तांबडेपणा हा त्याचा वस्तुगत स्वभाव आहे असे आपण म्हणतो. कारण, प्रौढ प्रकाशात सर्वांनाच त्याची प्रचीती येते. जर एखाद्यास न आली तर रंगांध म्हणून त्यास आपण हिशेबी घेत नाही. याच न्यायाने ज्या वर्णित विषयासंबंधी सर्वांना—भिन्न संस्कृतीतील आणि भिन्न कालातील सर्व माणसांना— एकाच वृत्तीची प्रचीती येते त्याच्या स्वभावामध्ये त्या वृत्तीचे समर्थन करणारा वस्तुगत भाव आहे असे का मानू नये?

(इ) **मूर** : मूरचा खुला प्रश्नही येथे बंद होतो. अमुक अमुक माणूस कोणाचाही द्वेष करीत नाही, सर्वांच्याकडे मित्रभावाने पाहतो, कोणाचेही एवढेसे दुःख पाहिले की त्याची करुणा जागृत होते, तो सर्व भूतांच्या हिताची वृद्धी करण्यात रत असतो, इतरांविषयी त्याला मत्सर वाटत नाही, कोणाचाच आणि कशाचाच त्याला क्रोध येत नाही, त्याच्या वृत्ती नेहमीच प्रसन्न असतात, भयाने तो गांगरून जात नाही, दुःखाने उद्विग्न होत नाही, सुखाने हुरळून जात नाही, तो कोणाचाच कंटाळा करीत नाही, लोकही त्याचा कंटाळा करीत नाहीत, आपल्याकडे हे (आणि इतरही) गुण आहेत याचा अहंकार त्याला नाही, आपल्याकडे नसलेले गुण आहेत असे तो भासवत नाही इ० सर्व मान्य केल्यावर 'पण तरीही असा माणूस खरोखर चांगला असतो काय?' असा प्रश्न विचारता येणार नाही. तो प्रश्न खुला नाही, खुळा आहे. कारण, त्या माणसाचे जे काही वर्णन केले गेले आहे तोच 'चांगला माणूस' याचा अर्थ आहे. तसा प्रश्न विचारणे म्हणजे चांगला माणूस हा चांगला माणूस असतो काय असे विचारण्यासारखे आहे. येथे जो अर्थ केला आहे तो 'चांगला' या पदाचा नव्हे तर 'चांगला माणूस' या पदाचा. नैतिक विचारात तीच संकल्पना मूलभूत आहे. इतर त्यापासून निष्पन्न होतात असे आम्ही दाखवणार आहोत.

(ई) **हेअर** : यावर आर्. एम्. हेअर म्हणेल, 'चांगला माणूस' याचा येथे

विस्ताराने सांगितलेला अर्थ वास्तविकपणे अर्थ नसून माणसाच्या चांगलेपणाचा निकष आहे.

यावर असे म्हणता येईल की, निकष हा वर्णनात्मक अर्थाचाच काही भाग असतो. निश्चितपणे आणि नेहमीच एखाद्या पदार्थाशी संलग्न असलेल्या गुणधर्मांपैकी, आपल्या सोयीप्रमाणे, कोणताही एक गुण घेऊन त्याला त्या पदार्थाचा निकष म्हणून वापरता येते. उदाहरणार्थ ' १९·३२ विशिष्ट गुरुत्व असणे ' हा सोन्याचा निकष म्हणून सांगता येईल. शुद्ध सोन्याचा कोणताही तुकडा घेतला तर त्याचे विशिष्ट गुरुत्व १९·३२ असलेच पाहिजे. जर ते तेवढे नाही असे आढळले तर आपण ज्याला सोने म्हटले ते खरे सोनेच नव्हते असे सिद्ध होईल. तेव्हा ' चांगल्या माणसा 'चा जो वर्णनात्मक अर्थ म्हणून वर सांगितला त्यास अथवा त्यातील काही भागास हेअरने निकष म्हटले तरी तो त्या पदाचा वर्णनात्मक अर्थ नव्हे असे होत नाही.

हेअर म्हणेल, ' तुम्ही दिलेला अर्थ हा चांगला माणूस ' याचे वर्णन होऊ शकेल यास माझा विरोध नाही. माझे इतकेच म्हणणे आहे की, त्या वर्णनात चांगलेपणा नावाचा गुण कोठे आढळणार नाही, तसेच मला असेही म्हणावयाचे आहे की, तशा प्रकारच्या माणसाला चांगला माणूस म्हटल्याने तुम्ही, काही निसर्गवादी मानतात त्याप्रमाणे, त्या माणसाविषयी आपल्या मनात पुरस्काराची भावना आहे असेही सांगत नाही; आणि मला असेही म्हणावयाचे आहे की, (एयर म्हणतो त्याप्रमाणे) तुम्ही तशा वर्णनाच्या माणसाविषयी आपल्या भावनेचा आविष्कारही करीत नाही, तर तशा प्रकारचा माणूस प्रत्येकाने व्हावे अशी तुम्ही भलावण करीत आहात, अगदी मनापासून शिफारस करीत आहात, आणि यासाठीच तुम्ही त्यास चांगले असे म्हटले. सोने या पदार्थास ज्याप्रमाणे काही वर्णनात्मक अर्थ आहे त्याप्रमाणे स्वतःचा वर्णनात्मक अर्थ असलेल्या ' चांगला माणूस ' नावाच्या पदार्थाची **निश्चिती** करण्यासाठी तुम्ही निकष सांगत नाही, तर अमुक प्रकारचा माणूस व्हावे अशी **निवड** करण्यासाठी निकष सांगत आहात आणि (चांगला हे पद वापरून) त्या निकषाची भलावण करीत आहात. "

पण तशी भलावण (Commendation) मी करीत असेन तर तसे करण्यास आधार काय ? केवळ माझी लहर अथवा इच्छा म्हणून की त्याहून अधिक असे समर्थक कारण माझ्यापाशी असण्याची अपेक्षा असते ? हेअरचे उत्तर आहे की मी निर्णय घेतो, अगदी मनापासून घेतो. जो सार्वत्रिक होऊ शकेल असा जीवनाचा प्रकार अखेर माझ्या निर्णयातून व्यक्त होतो. माझा निर्णय बरोबर आहे हे सिद्ध करावयाचे म्हणजे जीवनाचा तो प्रकार मी जगून दाखवायचा एवढेच. नैतिक आदर्शांचे प्रामाण्य सिद्ध करण्याची रीत एवढीच असू शकते.

चांगल्या जीवनप्रकाराचे अथवा मानव्याच्या आदर्शाचे प्रामाण्य **सिद्ध करण्याची** रीत जीवनाचा तो प्रकार जगून दाखविणे ही होय हे मान्य करता येईल. पण त्याच्या

प्रामाण्याचा अर्थ निराळा असू शकेल. नैतिक निर्णय– जीवनाचा अमुक एक प्रकार अंतिमतः स्वीकार्य होय हा निर्णय–सर्वस्वी यादृच्छिक (by chance) असणार नाही. एखाद्या व्यक्तीची लहर म्हणजे नैतिक निर्णय नव्हे. तो मनापासूनचा (sincere) असतो हे तर खरेच. पण तो प्रमाण होण्यासाठी तो घेत असताना मनात मानवी हिताविषयी वा कल्याणाविषयी अगदी खोलातून वर आलेली आस्था आणि कळकळ पण असावयास हवी. मानवी कल्याणाची ही संकल्पना अखेर मानवी प्रकृतीवर आधारित असते.

५. मानवी प्रकृती :

असे मानता येईल की नैतिक आदर्शांची मुळे मानवी प्रकृतीत खोलवर रुजलेली असतात. वास्तवता आणि आदर्श ही एकरूप नव्हेत हे खरे आहे. ‘ जे आहे ’ आणि ‘ जे असावयास पाहिजे ’ यांच्यात तफावत आहे हे म्हणणे बरोबरच आहे. पण वास्तवाशी संपूर्ण फारकत घेणारे आदर्श मनःकल्पिते होत. ते खरे आदर्श होऊ शकणार नाहीत. मानवी प्रकृतीतून अंकुरणाऱ्या आकांक्षांना जे सफल करू शकतील तेच आदर्श या पदवीवर आरूढ होऊ शकतील. आकांक्षा वास्तव असतात. त्यांचे साफल्य आदर्श होय. मानवी प्रकृतीतील आकांक्षांना सफल करण्याची एखाद्या जीवनप्रकाराची क्षमता म्हणजे चांगलेपणा अशी औत्पत्तिक व्याख्या (genetic definition) करता येईल. जगण्याची अशी एक रीत असली पाहिजे की जीमुळे या आकांक्षा सदाकरता सफल होतील अशा श्रद्धेवर माणूस जगतो. नीतिविचाराला ही आदर्श जीवनरीती शोधावयाची आहे. अंततः आपणांस काय व्हावयाचे आहे (अथ केन भाव्यम्) त्याचा शोध म्हणजे नीतिविचार.

माणसास जे काय व्हावयाचे आहे ते नुसते मखरात बसून अथवा हिमालयातील गुहेत बसून होता येत नाही. कृती करूनच माणूस स्वतःला घडवीत असतो. त्या कृतीला अर्थात उद्दिष्ट असते. हे उद्दिष्ट विश्वमांगल्य अथवा सर्व भूतांचे हित हेच असू शकते. काही एका मर्यादेपर्यंत ‘ जो जे वांछील तो ते लाहो ’ या सूत्राला अनुसरून सर्व–भूत-हिताची कल्पना करता येते. पण तेथेसुद्धा अखेर मूलभूत मानवी प्रकृतीचे स्वरूप लक्षात घ्यावे लागते. कारण, व्यक्तीला जे आपल्या हिताचे आहे असे वाटते ते खरोखरीच तिला हितकारी असते असे नाही. तिच्या प्रकृति–गत आकांक्षा ज्या कशाने सफल होतील तेच तिचे खरे हित होय. सर्व भूत–हितार्थ जी कृती असते त्या कृतीच्या द्वारा आणि कृतीच्या उद्दिष्टाच्या द्वारासुद्धा, व्यक्ती जे काही साधू पाहते ती स्वतःचीच उन्नत अवस्था होय. ‘ आत्मनस्तु मोक्षार्थं, जगद्धिताय च ’ हे रामकृष्ण मिशनचे ब्रीदवाक्य आहे. त्याचा अर्थ असा नव्हे की, स्वतःचा मोक्ष आणि जगाचे हित या दोन भिन्न गोष्टींवर साधकाने लक्ष दिले पाहिजे. त्याचा अर्थ असा की, निरहंकारपणे जगाचे हित साधण्याच्या प्रक्रियेतूनच स्वतःचा मोक्ष सिद्ध होतो.

माणसाच्या प्रवृत्ती (inclinations) शंभर वाटांनी धावत असतात. पण प्रत्येक

प्रवृत्तीला अनावरपणे वाहू देणे यात मानवी प्रवृत्तीशी द्रोह आहे. प्रवृत्तींच्या प्रवाहाला मर्यादा घालावी लागते. ती कशी आणि कोठे कोठे घालावी हे ज्याला समजते आणि समजल्याप्रमाणे ज्याचे आचरण घडते त्याला ' मर्यादा–पुरुषोत्तम ' अशी संज्ञा भारतीयांच्या नीतिविचारात रूढ आहे. सर्व नीतिविचार व मर्यादा–पुरुषोत्तमाच्या शोधात आहे.

६. चांगला माणूस याचा वर्णनात्मक अर्थ :

हा शोध संपलेला नाही, आणि बहुधा संपावयाचाही नाही हे खरे आहे. पण त्यास काहीच यश आलेले नाही असे मात्र नाही. फार प्राचीन काळापासून विविध संस्कृतींतील विचारवंतानी माणसाने कसे असावे म्हणजे त्याने काय व्हावे (अथ केन भाग्यम) या प्रश्नाचे उत्तर द्यावयाचा प्रयत्न केला. माणसाच्या आदर्शाची ही वर्णने एकमेकांशी किती तरी जुळणारी आहेत. त्यातील अर्थवादात्मक भाग बाजूला केला, संदर्भाच्या सोयीसाठी काही अप्रस्तुत गोष्टी आल्या असतील अथवा अधिक ठळक केल्या गेल्या असतील तर त्या काढून टाकल्या, अथवा कमी ठळक केल्या तर शक्यता आहे की, आदर्श मानवाचे जे मानचित्र आपणास मिळेल ते बव्हंशाने सर्वत्र समान असेल. नमुन्यासाठी म्हणून आपण भगवद्गीतेतील मानवाच्या आदर्शाचे वर्णन घेऊ.

“ दुःखामुळे तो वैतागून जात नाही. सुखासाठीही तो आसुसलेला असत नाही. आसक्ती, भय आणि क्रोध त्याला सोडून गेलेली असतात. नद्या सागरात पाणी आणून ओततात. पण सागर अचलच राहतो. याच रीतीने आयुष्यातील विविध भोगांचा तो स्वीकार करतो...(अध्याय २). सर्व भूतमात्रांविषयी त्याची निर्वैर बुद्धी असते, इतकेच नव्हे तर त्यांच्याविषयी तो प्रेम आणि करुणा बाळगून असतो. तो क्षमावान असून त्याचा अहंकार गळलेला असतो. तो प्रयत्नशील असून निश्चयाचा पक्का असतो. लोक त्याचा कंटाळा करीत नाहीत आणि तोही लोकांचा कंटाळा करीत नाही. मित्र आणि शत्रू यांच्याशी तो सारख्याच प्रेमाने वागेल. कोठे सन्मान झाल्यास तो हुरळून जात नाही आणि कोणी अपमान केल्यास तो खट्टू होत नाही. निंदा, स्तुती दोन्ही त्याला सारखीच. जे काही मिळेल त्यावर तो संतुष्ट असतो. त्याची बुद्धी स्थिर असते. (अ. १२). ”

बुद्धाने ज्या आदर्श माणसाचे वर्णन केले आहे तो मैत्री, करुणा, मुदिता व उपेक्षा या भावना मुद्दाम वृद्धिंगत करतो, अवैराने वैराला जिंकतो, अक्रोधाने क्रोधाला जिंकतो, हिंसा व असत्य भाषण यांपासून अलिप्त राहतो, चोरी करीत नाही, कामोपभोगांमध्ये रममाण होऊन राहात नाही आणि मद्यार्कांचे सेवन करीत नाही.

जैनांचा मुनीही वीतराग (आसक्तिविरहित) असतो. हिंसा, असत्य भाषण व चोरी यांनी अलिप्त असतो, ब्रह्मचर्याचे पालन करतो व कशाचाही संग्रह करीत नाही.

माणसाने कसे असावे हा जर नीतिशास्त्राचा मध्यवर्ती प्रश्न मानला तर त्याचे उत्तर वरील सारख्या वर्णनात्मक रीतीने देता येते. ही वर्णने सर्वस्वी सारखी नाहीत. आणि कोणतेही

एक वर्णन सर्वांना संपूर्णपणे मान्य होईल असेही नाही. तरीही त्या सर्वांत काही समान धागा असावा. गांधी म्हणतील, 'सत्य व अहिंसा या दोन संकल्पना मानव्याचा संपूर्ण आदर्श सामावून जातो. मात्र या दोन पदांचा सूक्ष्म सूक्ष्म अर्थ एकसारखे करीत गेले पाहिजे.' एखादी ख्रिस्ती व्यक्ती म्हणेल, 'अखिल विश्वाविषयीच्या ओसंडून जाईल इतक्या प्रेमाने आपली हृदये भरून घ्या व त्या प्रेमातून स्फुरण घेऊन तुमची प्रत्येक कृती बाहेर पडू द्या. असे एक समान सूत्र सर्वांत आहे. हाच नीतीचा परमसिद्धान्त होय.' (या मतास agapism असे नाव आहे.) देशकालपरत्वे ही वर्णन बदलतील. पण ती अशा रीतीने बदलत नाहीत की एक जाऊन त्याच्याजागी दुसरे येते व ते पहिल्याच्या विरोधी असते. क्रुद्ध, मत्सरग्रस्त, गर्विष्ठ आणि लोभी व्यक्तीला कधी कोणी माणसाचा आदर्श म्हणून सांगितले असे होणारच नाही. कोणत्याही परिस्थितीत 'चांगला माणूस' या पदाचा तो वर्णनात्मक अर्थ असणार नाही. कारण मानवी प्रकृतीतील ऊर्जस्वल आकांक्षांचा त्यात पुरा निषेध आहे.

'चांगला माणूस' याचा वर्णनात्मक अर्थ बदलतो याचे एक कारण तो अधिक सूक्ष्म होत जातो हे आहे. 'अहिंसा' याचा एकेकाळचा अर्थ दुसऱ्या माणसास जीवे न मारणे अथवा त्यास कायाक्लेश न देणे एवढाच असू शकेल, पण आज अहिंसेचा अर्थ कितीतरी विस्तारित आहे.

७. चांगलेपणातील नावीन्य :

आणखी असे की चांगला माणूस याचा वर्णनात्मक अर्थ सांगताना आपण काही सामान्य लक्षणेच केवळ सांगतो. पण सामान्य लक्षणे तीच असताना प्रत्येक चांगल्या माणसाची चांगलेपणाची तऱ्हा वेगळी असू शकते—नव्हे; असतेच. प्रत्येक नैतिक निर्णयाच्या वेळी एका नव्याच जीवनप्रकारची भलावण आपण करीत असतो. तो जीवनप्रकार सार्वत्रिक करू पाहत असतो. स्त्री–सौंदर्याची लक्षणे सांगता येतात. 'तन्वी, श्यामा, शिखरिदशना, पक्वबिंबाधरोष्ठी; मध्ये क्षामा, चकितहरिणीप्रेक्षणा निम्ननाभिः। (शेलाट्या बांध्याची, तप्त सुवर्णाची कांती असलेली, टोकदार दातांची, पिकलेल्या बिंबफळासारखे ओठ असलेली, कृशकटी, बावरलेल्या हरिणीसारखे डोळे असलेली, नाभीखोल असलेली) अशा रीतीने कालिदासाने 'मेघदूतात' ती सांगितली आहेत. पण ही सामान्य लक्षणे असलेली रूपवती जेव्हा जन्मास येते तेव्हा आजपर्यंत कोणी कधीच न पाहिलेले, कोणाच्या कल्पनेतही नसलेले असे एक नवेच रूप घेऊन येते आणि तारुण्यात दर दिवशी त्याचे नवे नवे उन्मेष विखरत जाते. विश्वाच्या अनंत पोकळीत कोठे तरी रूपांचा एक खजिना शाश्वत कालापासून आहे आणि तेथून एक रूप उचलून घेऊन ती येते असे नाही. किंवा असेही मानावयाची गरज नाही की, प्लेटोप्रणीत चिरंतन सौंदर्य-सत्तत्त्वाची (of the eternal Idea or Form of Beauty) एक भ्रष्ट नक्कल ती आपल्याबरोबर आणते. तिच्या जन्माबरोबर एका नव्या रूपाची निर्मिती होते असे म्हणणे सत्याच्या फार जवळ येते. माणसाच्या चांगलेपणाची

सामान्य लक्षणे असली आणि उत्तरोत्तर त्यांचे पुनःकथन आवश्यक असले तरी चांगल्या कृतीच्या दरवेळेच्या त्याच्या निर्णयापासून चांगलेपणाची एक नवीन तऱ्हा व्यक्त होत असते. गाण्याप्रमाणे चांगलेपणाच्याही नजाकती असतात, नखरे असतात. चांगल्या माणसाचे वर्णन आपण ‘ स्थितप्रज्ञ ’ असे केले तरी सगळे स्थितप्रज्ञ लाकडाच्या ठोकळ्यां-प्रमाणे एकसारखे असतात असे नाही. समजा, आपण म्हटले की, चांगला माणूस हा सदैव स्मितमुख असतो तर म्हणावे लागेल की स्मिताचेही प्रकार असतात. प्रत्येक चांगल्या माणसाचे स्मित निराळे. जितक्या अस्मिता तितकी स्मिते. तात्पर्य असे की, चांगला माणूस होणे म्हणजे एखाद्या पूर्वरचित संकल्पनेच्या चौकटीत स्वतःला ठोकून ठोकून बसविणे असाच पक्ष घेतला पाहिजे असे नाही. तर नव्या नव्या नैतिक निर्णयांनी आपले ‘ स्व ’त्व अथवा चारित्र्य निर्माण करणे म्हणजे चांगला माणूस होणे होय असा अस्तित्ववादी (existentialist) पक्षही घेता येतो.

वरील दोन्हीपैकी कोणताही पक्ष घेतला तरी हे कायम राहते की, नैतिक निर्णयाला आधार असतो तो मानवी प्रकृतीत असतो, प्रकृतीत मुळे असलेल्या आकांक्षांना सफल करण्याचे जीवनप्रकाराचे सामर्थ्य म्हणजे माणसाचा चांगलेपणा होय. इतिहासाच्या ओघात या चांगलेपणाची सामान्य लक्षणे ज्ञात होत असतात.

८. नैतिक चांगलेपणाची निरुपाधिकता :

‘ चांगला ’ याचा मूळ अर्थ हा आहे. चांगला म्हणजे माणसाचा चांगलेपणा हा अस्सल अर्थ. कारण हा चांगलेपणा निरुपाधिक असतो. हा चांगलेपणा कशासाठी असे विचारता येत नाही. ‘ तो आहे चांगला, पण चांगलेपणाचा उपयोग काय ? ’ असे विचारता येत नाही. चांगलेपणाचा जर काही उपयोग असेल तर त्यात चांगलेपणा तो काय राहिला ? माणसाच्या चांगलेपणाचा उपयोग करून जे काही मिळणार असेल तेच खरोखर चांगले असे म्हणावे लागेल. आणि वर प्राप्तव्याचा चांगलेपणा हा अंतिम समजण्यात ज्या काही अडचणी सांगितल्या त्या सगळ्या परत आ वासून उभ्या राहतील. पण असे होत नाही. माणसाच्या चांगलेपणाचा उपयोग काय हा प्रश्न पांगळा आहे. तो उभाच राहू शकत नाही. माणसाने चांगले का व्हावयाचे याला काही कारण नाही. त्याने निष्कारण चांगले असावयाचे. म्हणूनच माणसाचा चांगलेपणा हा निरुपाधिक चांगलेपणा होय. तेव्हा ज्याच्या अर्थास मुरड घालावी लागत नाही, जो सदैव चांगलाच असतो असा मानवी व्यक्तीच्या शीलाचा विशेष, म्हणजेच नैतिक चांगलेपणा हा चांगलेपणाचा मूळ आणि अंतिम अर्थ होय.

९. लाक्षणिक अर्थ :

या नैतिक चांगलेपणाला जे जे साधनीभूत होते, जे जे पोषक होते त्यालाही **लक्षणेने** चांगले म्हटले जाते. छापलेल्या सरकारी नोटा म्हणजे वास्तविकरीत्या संपत्ती

नव्हे. कारण, नोटांचा उपभोग घेता येत नाही. पण ज्यांचा उपभोग घेता येतो अशा गोष्टी नोटांच्या साहाय्याने मिळविता येतात. त्यांच्या प्राप्तीला नोटा साधनीभूत होतात. म्हणून **लक्षणेने** नोटांनाही संपत्ती म्हणता येते. सुख ही एक मानसिक गोष्ट आहे. मोटार, पलंग, गाद्या यासारख्या जड वस्तू म्हणजे साक्षात् सुख नव्हे. ती सुखाची साधने होत. पण लक्षणेने त्यांनाही ' सुखे ' असे म्हटले जाते. जिन्याच्या साहाय्याने आपण माडीवर चढतो. पण लक्षणा वापरून ' माडी चढून गेली ' असे म्हणता येते. पदाचा साक्षात् अर्थ (= वाच्यार्थ) जेव्हा घेता येत नाही (म्हणजे, वाच्यार्थाचा बोध होतो) आणि त्या अर्थाशी **संबंधित** असलेल्या दुसऱ्या एखाद्या गोष्टीचा त्या पदाने बोध होतो तेव्हा तो ' लक्षणेने ' होतो असे म्हटले जाते. एखाद्या मठ्ठ मुलास ' बैल ' म्हटले तर तो मठ्ठ मुलगा हा बैल याचा लाक्षणिक अर्थ झाला. प्रेयसीला ' मध ' म्हटले तर त्या ठिकाणी लक्षणा वापरली असे होते. मी आज सकाळी तुझ्या घरावरून गेलो असे म्हटल्यास घर याचा अर्थ घरासमोरील रस्ता असा लक्षणेने घ्यावयास हवा.

याच रीतीने संगीताचा आस्वाद, मित्रप्रेम, ज्ञानरति, सुख इत्यादी ज्या गोष्टी नैतिक चांगलेपणास साधक आणि पोषक होतात आणि विघातक होत नाहीत त्या गोष्टींना त्या मर्यादेपर्यंत **लक्षणेने** ' चांगले ' म्हटले जाते. या लक्षणेवरही परत लक्षणा होऊ शकते. असल्या लक्षणेस, म्हणजे एका लक्षणेवर केलेल्या दुसऱ्या लक्षणेस अलंकारशास्त्रात ' लक्षित-लक्षणा ' असे म्हणतात. ज्ञानरति हे नैतिक चांगलेपणास पोषक आहे. म्हणून लक्षणेने तिला ' चांगली ' असे म्हणता येते, आणि ग्रंथालय हे ज्ञानप्राप्तीचे साधन म्हणून लक्षणेने त्यासाठी चांगले असे म्हटले जाईल. अशा रीतीने एका लक्षणेवर दुसरी लक्षणा अशी साखळी कितीही लांब होत जाईल.

मग ' चांगली सुरी ' या ठिकाणी चांगली याचा अर्थ काय करावयाचा ? (नैतिकतेशी तो कसा जोडावयाचा ?) ' चांगला चोर ' या ठिकाणी चांगला याचा अर्थ काय करावयाचा ? (नैतिक चांगलेपणाशी तो कसा जोडावयाचा ?)

लक्षणेने तो अर्थ नैतिकतेशी दुरून जोडता येतो असे म्हणता येईल. नैतिक चांगले-पणाचे जे काही साधन असेल त्याच्या ठिकाणी कार्यक्षमता (efficiency) ही असणारच. त्या साधनास जेव्हा चांगले म्हटले जाते तेव्हा त्यातील कार्यक्षमता हा गुण वेगळा करून आणखी एका लक्षणेने ज्याच्या ठिकाणी कार्यक्षमता असेल त्यालाही चांगले म्हणता येईल. कार्यक्षमता असणारा (efficient) हा चांगला याचा आणखी एका मुळातून निराळा असा अर्थ नाही. मूळच्या अर्थातून लक्षणांच्या टप्प्यांनी आलेला अर्थ आहे. म्हणून जी सुरी आपले कापण्याचे काम नीट करते तिला चांगली सुरी असे आपण म्हणतो. याच रीतीने, चोरी करण्यात जो वाकबगार तो चांगला चोर ठरतो. पण त्याचा अर्थ असा नव्हे की, चौर्यकर्मामध्ये नैतिकतेचा काही अंश आहे. चांगला चोर ही लक्षणेवरची लक्षणा आहे. पहिल्या लक्षणेत चांगला याचा नैतिकतेशी असलेला साक्षात् संबंध दुसऱ्या लक्षणेत राहिलेला नाही. लक्षणेने पुष्कळदा पदाच्या मूळच्या अर्थातील महत्त्वाचा भाग गमवावा लागतो.

' अननसाचा मुरांबा ' असा शब्दप्रयोग लक्षणेने केला जातो. पण त्या मुरांब्यात आंबा नसतो. असा शब्दप्रयोग लक्षणेने केला जातो. ज्यात आंबा नाही असा मुरांबा ज्या रीतीने असू शकतो त्याच रीतीने ज्याचा नैतिक चांगलेपणाशी स्पर्शही नाही असा पदार्थ चांगला असू शकतो.

[संस्कृतामध्ये ' सत् ' याचा अर्थ केवल नैतिकदृष्ट्या चांगले एवढाच घेतला जातो. त्यामुळे सज्जन, सच्चरित्र, सच्छील, सद्वासना, सद्भावना, सद्धेतू असे प्रयोग होतात. ' सत् ' या पदावर लक्षणा करीत नाहीत. त्यामुळे सत्संगीत, सच्चित्र, सच्छुरी, सच्चोर असे प्रयोग होत नाहीत. त्यामुळे good knife good thief वगैरे ठिकाणी good चा अर्थ साधनमूल्य instrumental good असा न करता आल्याने इंग्रजीत जी अडचण भासते ती संस्कृतमध्ये येतच नाही.]

सर्व काळी आणि कशाही परिस्थितीत टिकून राहते ती ज्याप्रमाणे खरी मैत्री होय, (राजद्वारे स्मशानेच यस्तिष्ठति स बांधवः ।) त्याप्रमाणे नैतिक चांगलेपणा अथवा माणसाचा चांगलेपणा हा सर्व काळी आणि सर्व परिस्थितीत चांगलाच राहात असल्यामुळे त्यास चांगलेपणाचा खरा आणि मूळ अर्थ मानणे रास्त ठरेल. व्यक्तिजीवनातील सुख, सन्मान, विद्वत्ता, कलास्वाद इ० गोष्टी चांगल्या खऱ्याच. पण नैतिक चांगलेपणाच्या अभावी त्यांचा चांगलेपणा टिकून राहात नाही. त्यांचा चांगलेपणा परप्रकाशित आहे. म्हणून वर म्हटले की, प्राप्तव्याचा चांगलेपणा हा नैतिक चांगुलपणाचे प्रतिबिंब आहे. बिंबस्वरूप चांगलेपणा हा नैतिकतेत आढळतो.

१०. कल्याण :

माणसाला जे काही हवे आहे, जे काही मिळवायचे आहे त्यात नैतिक चांगुलपणाचा अंतर्भाव आहे याविषयी शंका घेता येत नाही. कारण त्याच्या अभावी व्यक्तीकडे असलेल्या सौंदर्य, शक्ती, कलासक्ती यासारखी कोणतीही गोष्ट चांगली म्हणून प्रतीत होत नाही. पण समजू, माणूस चांगला आहे, सद्गुणी आहे पण याच्यापरते त्याच्याकडे काहीच नाही. आयुष्यात ज्या इतर गोष्टी मिळवावयाचा त्याने प्रयत्न केला त्यांतील त्याला काहीच मिळाले नाही. सर्वत्र अपयश आले. दुःख, अपार दुःखच त्याच्या वाट्याला आले. तर त्याच्या आयुष्याला शुभजीवन (good life) म्हणता येईल काय ? जे काही मिळवायाचे ते मिळून गेले असे म्हणता येईल काय ? सद्गुणी आहे, बस्स झाले; आणखी कशाची अपेक्षा नाही असे म्हणता येईल काय ?

नाही यावयाचे. सद्गुणी असणे हे संपूर्ण कल्याणला आवश्यक आहे, पण पुरेसे नाही. सुखाचीही अपेक्षा आहे. येथे सुख याचा अर्थ माणसाच्या विविध प्रवृत्तींचे (inclinations चे), एकीचा दुसरीशी संघर्ष न येईल अशा रीतीने, साफल्य एवढाच घेतला आहे. सद्गुणी आणि सुखी जीवन लाभणे म्हणजे कल्याणाची प्राप्ती होय. सद्गुणी माणसाच्या वाट्याला सुख आले तर त्यात काही आंतरिक सामंजस्य आहे. काही

प्रमाणात असे घडतेही. निदान असे घडते की दुःख सहन करण्याची क्षमता सद्गुणी माणसात अधिक येते.

पण तरीही असे म्हणता येणार नाही की, माणसाचा चांगुलपणा आणि त्याच्या वाट्यास येणारे सुख यांच्यात सहबंध (Correlation) आहे, अथवा प्रमाणशीरपणा आहे. चारित्र्यवान माणडाच्या वाट्यास कधी कधी अमाप दुःख आलेले दिसते. विश्वाच्या रचनेत बुद्धिगम्यता असेल तर असे असू नये. नीतीत सामंजस्य असेल तर असे असू नये. असे असू नये, पण असे आहे असे दिसते. हा विरोध अंतिमतः नाहीसा करता येईल काय हा प्रश्न धर्माच्या तत्त्वज्ञानाचा आहे, वस्तुमीमांसेचा (Metaphysics चा) आहे, नीतिमीमांसेचा नाही.

मात्र मानवी कल्याण कशात आहे एवढा प्रश्न नीतिमीमांसेचाच आहे. त्याचे उत्तर आम्ही दिले आहे. पुन्हा देऊ. नैतिक चांगलेपणाचा म्हणजे साधुत्वाचा सुखाशी संयोग म्हणजे कल्याण होय.

हे कल्याण व्यक्तीचे की समष्टीचे ? ' समष्टीचे ' असे म्हणता येईल. व्यक्तीस एकाकी-पणे शुभजीवन जगता येत नाही. शुभ जीवनात कर्तव्यासक्ती असते. कर्तव्ये इतरांच्या संबंधाने असतात. शुभजीवनात अकृत्रिम आणि निर्हेतुक प्रेमाचा वर्षाव करावयाचा असतो. हे प्रेम इतरांवर करावयाचे असते थोडक्यात, शुभजीवन हे समाजात राहून जगावयाचे असते. हा समाज सज्जनांचा असावयास हवा, नाहीतर मी कल्याणाचा सहभागीदार होणार नाही. समाज असा असावयास हवा की जेथे व्यक्ति–व्यक्तींच्या उद्दिष्टात संघर्ष येत नाही. लहान मूल आईच्या मांडीवर जेवढ्या विश्वासाने झोपते तेवढा विश्वास समाजा-तील प्रत्येक व्यक्तीस इतरांविषयी वाटत आहे आणि प्रत्येक व्यक्ती इतरांच्या हितांचे वर्धन व्हावे म्हणून प्रयत्नशील आहे अशा समाजात जगावयास मिळणे म्हणजे कल्याणात भागीदारी मिळणे होय. मानवाच्या या अंतिम कल्याणाच्या प्रस्थापनेसाठी सारा नैतिक प्रयत्न चाललेला असतो असे म्हणता येईल.

येथे हित आणि कल्याण या दोन शब्दांच्या अर्थात फरक करू. हा फरक भाषेत रूढ आहे असे नाही. पण तो करण्यात काही सोय आहे. असे म्हणून की, हित हे व्यक्तिसापेक्ष असते व कल्याण व्यक्तिनिरपेक्ष असते. माझे हित निराळे व तुझे हित निराळे. त्यामुळे दोघांच्या हितात संघर्ष संभवतो. पण कल्याणात हा संघर्ष गृहीत नाही. वरील परिच्छेदात वर्णिलेली मानवी संबंधाची व्यवस्था–ज्याला काण्ट Kingdom of ends अथवा Commonwealth of Spirits असे म्हणतो– हे अंतिम कल्याण होय असे म्हटले तर ते तुझेही कल्याण होय आणि माझेही कल्याण होय.

टीप १. संकल्पाने शील घडत राहते असे म्हणणे योग्य की संकल्प हा शीलाचा आविष्कार होय असे म्हणणे योग्य हे मानवी स्वातंत्र्याची आपली जी संकल्पना असेल त्यावर अवलंबून आहे. (प्रकरण ९ पाहा.)

८

कर्तव्य

मानवी कल्याणासंबंधीचे विवेचन हा ज्याप्रमाणे नीतिमीमांसेचा महत्त्वाचा भाग आहे, त्याचप्रमाणे माणसाच्या कर्तव्याविषयीचा विचार हेही नीतिमीमांसेचे आवश्यक अंग आहे. या संदर्भात (१) कर्तव्यता (obligation, obligatoriness, obligatory character, oughtness) अथवा युक्तता म्हणजे काय ? तिचा अर्थ काय ? (२) ती कशी निर्माण होते ? तिचे आधार कोणते ? (३) व्यक्तीची कर्तव्ये कोणती ? ती कशी ओळखावयाची ? व (४) व्यक्तीने आपले कर्तव्य का करावे हे प्रश्न महत्त्वाचे ठरतील. त्यांचा क्रमशः विचार करू.

१. कर्तव्यता (Obligatory character) म्हणजे काय ?

जी गोष्ट मला हवी आहे, ती मिळविण्यासाठी मी झटणे, ती प्राप्त करून घेण्यासाठी कृती करणे ही गोष्ट स्वाभाविक आहे, नैसर्गिक आहे असेच कोणीही म्हणेल. तसेच, जी गोष्ट मला नको आहे ती टाळण्यासाठी अथवा तिचा परिहार करण्यासाठी मी प्रयत्न करणे हेही नैसर्गिक आहे. तहान लागलेली आहे. समोर पेल्यात स्वच्छ पाणी आहे. पेला उचलून मी तोंडास लावतो. ही माझी कृती स्वाभाविक आहे. पायात काटा रुतला. वेदना होत आहेत. तो काय काढून टाकण्याची माझी कृती हीही नैसर्गिक आहे. या कृती स्वाभाविक प्रवृत्तींना अनुसरणाऱ्या होत. नैसर्गिक प्रवृत्तींतून उगम पावणाऱ्या त्या कृती आहेत. भारतीय दर्शन–वाङ्मयात त्यांना ‘ रागतः प्राप्त ’ कर्मे असे म्हटले जाते. त्या कृतींमध्ये ‘ कर– ’ हा भाग असतो. पण–‘ तव्य ’ हा भाग नसतो.

एखादी कृती करणे हे कर्तव्य असते तेव्हा ती करण्याविषयी या क्षणी आपल्या मनाचा कल आहे काय? ती कृती आपल्या आताच्या प्रवृत्तीला अनुसरून आहे काय? हे प्रश्न महत्त्वाचे नसतात. ती कृती करणे हे कर्तव्य असेल तर ती करावयाचीच, मग आपल्या मनाचा कल काहीही असो, आपली आवड-निवड कशीही असो. कर्तव्यतेच्या ठिकाणी बंधकत्व असते. कर्तव्यतेला इंग्रजीत obligation म्हणता येईल. त्या शब्दामध्ये ligare हे लॅटिन क्रियापद आहे. त्याचा अर्थ 'बांधणे' असा आहे. ob या लॅटिन उपसर्गाचा अर्थ 'खाली' असा होतो. तेव्हा obligation मध्ये त्या शब्दाच्या व्युत्पत्तीतून बांधून टाकणे, जखडून ठेवणे हा अर्थ येतो. कर्तव्यतेमधील–'तव्यते'तही तो अर्थ आहे.

प्रश्न आहे, त्या बंधकत्वाचा नेमका अर्थ काय? त्याचे स्वरूप काय आहे?

हे स्वरूप समजून घेण्याची एक रीत अशी आहे.

बंधकत्वात आवश्यकता असते असे म्हणता येईल. आवश्यकतेचे तीन प्रकार करता येतील. आधार नसलेला अंतराळातील दगड खाली पृथ्वीवर पडतो, नेहमीच पडतो, पडलाच पाहिजे. निसर्गाच्या नियमातून व्यक्त होणाऱ्या या आवश्यकतेस नैसर्गिक आवश्यकता म्हणू. या नियमांना कोणी बदलू शकत नाही. किंवा एखाद्या नियमाचा भंग करू म्हटल्यास तेही जमणारे नसते. कारण ते अवश्य आहेत. दुसऱ्या प्रकारच्या आवश्यकतेस नैमित्तिक आवश्यकता म्हणू. बलाच्या साहाय्याने एखादी गोष्ट करण्यास मला भाग पाडता येते. शासनाचे कायदे मी पाळलेच पाहिजेत असे असतात. पण ही त्यांची आवश्यकता नैमित्तिक होय. कारण हे कायदे बदलता येतात, व होणारे परिणाम भोगावयाची तयारी असेल तर, मला त्यांचा भंगही करता येतो. नैतिक आवश्यकता यांहून वेगळी असते. नैतिक नियम कोणाच्या इच्छेप्रमाणे बदलता येणार नाहीत. पण कोणत्याही नैतिक नियमाचा भंग करता येतो. प्रत्यक्षात भंग करता येत असला तरी त्यांचे पालन हे झालेच पाहिजे असे म्हणता येते. त्यांच्यात आवश्यकता आहे. या आवश्यकतेस कर्तव्याचे बंधकत्व असे म्हणता येते.

कर्तव्यतेत जे बंधकत्व आहे तेच युक्ततेतही आहे. जी कृती करणे मला युक्त असेल ती करण्याचे बंधन माझ्यावर येऊन पडते. परीक्षा चालू असताना माझ्या एखाद्या मित्राचा मुलगा पुस्तकातील मजकूर गुपचूपपणे उतरून काढत असेल आणि पर्यवेक्षक म्हणून काम करताना ती गोष्ट मला आढळून आली तर मित्राचा मुलगा म्हणून अळंटळं करणे अयुक्त आहे आणि मी त्या मुलावर पुढील कारवाई करणे युक्त आहे. म्हणून ती करण्याचे बंधन माझ्यावर येते.

कर्तव्य-भावना अथवा कर्तव्यबुद्धी (Sense of duty) नावाच्या भावनेचा आपणास कधी ना कधी अनुभव आलेला असतो. तसा तो आलेला असतो म्हणून कर्तव्याचे बंधकत्व ही गोष्ट आपणांस समजू शकते. याचा अर्थ असा नव्हे की, कर्तव्य-भावनेमुळे कर्तव्यता ही गोष्ट अथवा तिचे बंधकत्व निर्माण होते. अर्थ एवढाच की, कर्तव्य-भावना ही गोष्ट कर्तव्याच्या बंधकतेचे ज्ञापक कारण आहे.

मराठीमध्ये कधी कधी कर्तव्यभावना हा शब्द एका विकृत अर्थाने वापरला जातो. जी गोष्ट मी नाइलाजाने करतो, रंजीस येऊन करतो, नीरसपणे करतो, केवळ 'कामाच्या पाऱ्या टाकण्याच्या' भूमिकेवरून करतो ती कर्तव्यबुद्धीने करतो असे म्हटले जाते. या शब्दाचा हा गैरवापर आहे. कर्तव्यभावनेतून कृती करीत असता मी ती आनंदाने करू शकतो, उल्हसित मन ठेवून करू शकतो. अमुक एक कृती युक्त आहे, विवेकाला पटणारी आहे, (right and reasonable) एवढ्याच केवळ जाणिवेमुळे ती करावी अशी होणारी प्रेरणा म्हणजे कर्तव्यभावना होय. कर्तव्यभावनेत जे बंधकत्व जाणवते त्याचे कारण पुष्कळ वेळा आपल्या स्वाभाविक वृत्ती एका दिशेने खेचत असतात आणि कर्तव्यभावना दुसऱ्या दिशेने खेचत असते व त्यामुळे मनात तणाव निर्माण होतो. पण हा तणाव निर्माण झाला नाही तरी कर्तव्यभावनेतून कृती होऊ शकते. अशा वेळींसुद्धा कर्तव्याला बंधकत्व हे असतेच. बंधकत्वाचे जाणवणे ही मानसशास्त्रीय गोष्ट आहे. पण जाणवले नाही तरी ते असतेच.

हे बंधकत्व म्हणजे अनिवार्यतेचा (necessity चा) एक प्रकार आहे. तार्किक अनिवार्यता हा अनिवार्यतेचा आणखी एक प्रकार होय. 'ज्या प्राण्यांच्या पायांना खूर असतात ते रवंथ करतात' आणि 'गाईच्या पायांना खूर असतात' अशी दोन आधारविधाने घेतली तर त्यांच्यापासून अनिवार्यतेने निष्कर्ष निघतो की, 'गाई रवंथ करतात.' एकदा आधारविधाने मान्य केली की, हा निष्कर्ष नाकारताच येत नाही. येथे जी अनिवार्यता आहे ती तार्किक अनिवार्यता होय. उकळत्या दुधात लिंबू पिळले तर ते दूध फाटते, असे हमखास घडते, अनिवार्यतया घडते. येथील अनिवार्यता ही कार्यकारणसंबंधाची अनिवार्यता होय. कर्तव्यतेमध्येसुद्धा कर्ता व विशिष्ट परिस्थितीत त्याने करावयाची कृती यांमध्ये अशीच एक अनिवार्यता असते. ती कृती त्याने केलीच पाहिजे. पर्याय नाही. ही जरी अनिवार्यता असली तरी तार्किक अनिवार्यता अथवा कारण-कार्य-संबंधातील अनिवार्यता याहून वेगळी आहे. तिचे विशेष स्वरूप सांगावयाचे झाल्यास कर्तव्यतेत अनुस्यूत असलेली अनिवार्यता एवढेच म्हणता येईल. म्हणजे असे की, अधिक प्राथमिक संकल्पना वापरून तिचा अर्थ व्यक्त करता येणार नाही.

अमुक एक कृती करणे एखाद्या व्यक्तीचे कर्तव्य असेल तर त्या कृतीला युक्त (right) कृती म्हणता येईल. कधी असे घडेल की दुसरी एखादी कृती करूनसुद्धा कर्तव्यपूर्ती होईल. अशा वेळी त्या दुसऱ्या कृतीलाही 'युक्त' असेच म्हटले जाईल. मग त्या दोन (अथवा, अधिक) युक्त कृतींपैकी कोणतीही एक करणे हे कर्तव्य ठरेल.

[इंग्रजीमध्ये नीतिविचाराच्या संदर्भात right याचे दोन अर्थ होतात. right म्हणजे not wrong हा एक अर्थ व right म्हणजे obligatory 'जे करणे आपले कर्तव्य आहे ते...' हा दुसरा अर्थ. (पहा Ethics, Frankena, पृष्ठ ४७.) हे दोन

अर्थ वेगळे करून मराठीत right याच्या पहिल्या अर्थी 'योग्य' हा शब्द वापरू व दुसऱ्या अर्थी, म्हणजे अमुक एक कृती कर्तव्य म्हणून केली पाहिजे अशी आहे या अर्थी 'युक्त' हा शब्द वापरू. ज्या शाळेत मी शिकलो त्या शाळेला मी देणगी दिली तर त्यात वावगे काहीच नाही. म्हणून माझ्या कृतीला 'योग्य' असे म्हणता येईल. पण ती देणगी देण्याचे बंधन माझ्यावर नाही. म्हणून त्या कृतीला 'युक्त' हे विशेषण लावू नये. अमुक वेळी शाळेस देणगी देईन असे जर मी पूर्वी वचन दिले असेल तर मात्र त्या वेळी देणगी देऊन वचन पूर्ण करण्याचे बंधन माझ्यावर पडते व मग त्या कृतीस 'युक्त' म्हणणे सोयीचे पडेल. इंग्रजीत दोन्ही वेळा right हाच शब्द वापरावा लागेल.]

कर्तव्यतेचा आणि युक्ततेचा अर्थ (meaning) अन्य संकल्पनांच्या साहाय्याने सांगता येत नाही. म्हणजेच ती अविभाज्य, अविश्लेष्य संकल्पना आहे असे आम्ही म्हटले; पण तिचा अर्थ सांगण्याचे प्रयत्न झाले आहेत.

(अ) एक प्रयत्न हर्बर्ट स्पेन्सर (१८२०–१९०३) या इंग्रज तत्त्वचिंतकाने केला. त्याचा मथितार्थ असा. पूर्वी माणसे टोळ्या टोळ्यांनी राहात असत. टोळीतील व्यक्तींनी पाळावयाच्या नियमांचा जर कोणी भंग केला तर त्या टोळीचा नायक नियम मोडणाऱ्या व्यक्तीस शिक्षा करावयाचा. त्या शिक्षेच्या भीतीने टोळी टिकून राहण्यास आवश्यक असलेले नियम पाळले जात. पुढे इतिहासक्रमात टोळ्यांतून जगणे संपले, टोळ्यांचे नायकही संपले, आणि, अर्थात, त्यांनी करावयाच्या शिक्षाही राहिल्या नाहीत. पण शेपटी जाऊन नुसते माकडहाड राहावे तसे, शिक्षा देणारा कोणीही नसता, नुसती भीती मात्र राहिली. कर्तव्य-भावनेत अनुभवास येणारे बंधकत्व म्हणजे ही अविशिष्ट भीती होय.

स्पेन्सरचे हे सर्व म्हणणे खरे धरले तरी ते अप्रस्तुत आहे. त्यामुळे, फार झाले तर, कर्तव्यभावनेची उत्पत्ती (origin) सांगितली गेली असे होईल. पण उत्पत्ती म्हणजे उपपादन (explanation) नव्हे किंवा अर्थाचे विशदीकरणही नव्हे. इतिहासक्रमात कर्तव्यभावना कशी निर्माण झाली, कोणत्या परिस्थितीत निर्माण झाली हे सांगणे निराळे आणि कर्तव्यतेचा अर्थ सांगणे निराळे. गुरुत्वाकर्षणाचा सिद्धान्त न्यूटनला केव्हा आणि कोणत्या परिस्थितीत सुचला याचा आणि त्या सिद्धान्ताच्या अर्थाचा काही संबंध नाही.

(आ) मानसिक प्रतिक्रियांवर आधारित युक्ततेचा अर्थ सांगण्याचे प्रयत्न होऊ शकतात.

(क) असे म्हटले जाईल की, जेव्हा मी एखाद्या कृतीला युक्त म्हणतो तेव्हा माझ्या मनात तिच्यासंबंधी एक विशिष्ट तऱ्हेची पसंतीची भावना असते. या भावनेच्या उपस्थितीमुळेच ती कृती युक्त ठरते.

आता, हे खरे आहे की, जेव्हा आपण एखादी कृती युक्त म्हणतो तेव्हा निर्दिष्ट केलेली पसंतीची भावना आपल्या मनात नेहमी असते. पण याचा अर्थ असा नव्हे की,

माझ्या मनातील ही भावना हा युक्ततेचा अर्थ आहे. खालील तऱ्हांनी हा मुद्दा सिद्ध करता येईल.

(१) ही पसंतीची भावना एका विशिष्ट तऱ्हेची आहे. एखादे चित्र मला पसंत पडते त्या प्रकारची ही पसंती नव्हे. या पसंतीला विचाराचे अधिष्ठान असते. ती कृती युक्त आहे या निर्णयावर ही पसंती आधारित आहे. याचाच अर्थ असा की, **आधी** कृतीच्या ठिकाणी युक्तता असते व **मग** पसंतीची भावना उद्भवते.

(२) केवळ प्रेक्षक म्हणून एखादी कृती मला कशी भावते यापेक्षा तिच्या कर्त्याशी ती संबंधित आहे यावर तिची युक्तता अवलंबून असते हे सर्वांना मान्य होण्यासारखे आहे.

(३) जेव्हा मी कृतीला युक्त म्हणतो तेव्हा माझ्या मनात पसंतीची भावना निर्माण होण्यापूर्वीही ती युक्त होती आणि माझी भावना विराम पावली तरीही ती युक्तच राहील असे मला म्हणावयाचे असते. अर्थात माझी पसंतीची भावना आणि कृतीची युक्तता या भिन्न गोष्टी होत.

(४) प्रस्तुत मताविरुद्ध सर्वांत महत्त्वाचा मुद्दा असा की, क्ष या कृतीला एका व्यक्तीने युक्त म्हटले आणि दुसरीने तिला युक्त नाही असे म्हटले तर त्या दोन्ही व्यक्ती विसंगत विधाने करतात असे हे मत स्वीकारले तर म्हणता येणार नाही. पहिली व्यक्ती आपल्या मनात एका तऱ्हेची पसंतीची भावना आहे असे सांगत असते आणि दुसरी व्यक्ती तशा तऱ्हेची भावना आपल्या मनात नाही असे म्हणते. या दोन्ही म्हणण्यांत काहीच विरोध नाही. पण एका व्यक्तीने एखाद्या कृतीला युक्त म्हटले आणि दुसरीने तिलाच अयुक्त म्हटले तर आपल्या भूमिका एकमेकींच्या विरोधी आहेत असे त्या दोन्ही व्यक्ती मानतात.

(ख) असेही एक मत मांडता येईल की कृतीची युक्तता माझ्या (म्हणजे एका प्रेक्षकाच्या) पसंतीच्या भावनेवर अवलंबून नाही, तर सबंध समाजाच्या अथवा बहुसंख्य लोकांच्या मनात त्या कृतीविषयी विशिष्ट तऱ्हेची पसंतीची भावना असेल तर ती युक्त ठरते.

या मतावर वरीलपैकी शेवटचा (४) आक्षेप राहात नाही. समाजातील बहुसंख्य व्यक्तींच्या मनात अमुक एक भावना आहे असे म्हणणे व ती तशी नाही असे म्हणणे यांत विरोध आहे. म्हणजे, एकच कृती युक्त आणि अयुक्त अशी दोन्हीही आहे असे म्हणण्याची आपत्ती या मतात येत नाही. पण पहिले तिन्ही आक्षेप तसेच राहतात, आणि शिवाय एक नवीन (४ अ) आक्षेप घेता येतो. तो असा. सबंध समाजाच्या मनात एखाद्या कृतीविषयी (उदा. रमाबाई पेशवे सती गेल्या याविषयी) विशिष्ट तऱ्हेच्या पसंतीची भावना होती याविषयी आपणास संदेह नसतो, पण ती कृती युक्त होती की काय याविषयी

संदेह असतो यावरून युक्ततेचा अर्थ समाजमानसातील पसंतीची भावना हा नव्हे हे स्पष्ट होते.

(ग) अमुक एक कृती युक्त आहे म्हणून एखादा कर्ता जेव्हा ती कृती करतो तेव्हा अर्थात त्याच्या मनात ती करण्याविषयी पसंतीची भावना असते. पण त्या पसंतीच्या भावनेमुळे तो त्या कृतीला युक्त ठरवितो असे म्हणता येणार नाही. तिच्याठिकाणी कर्तव्यतेचे बंधकत्व आहे अशी खात्री झाल्याने ती भावना उत्पन्न होते असे म्हणणे वस्तुस्थितीला धरून होईल.

(ङ) कृतीविषयी व्यक्तिमानसात ज्या भावना निर्माण होतात त्यांच्या साहाय्याने कृतीच्या युक्ततेचा अर्थ सांगता येत नाही हे दाखविले. कृतीच्या परिणामांवरून तो सांगता येईल काय ? सांगता येतो असे एकेकाळी मूरचे म्हणणे होते ' प्रिन्सिपिआ एथिका ' हे पुस्तक लिहिले तेव्हा त्याचे मत होते की, प्राप्त परिस्थितीत विश्वामध्ये जास्तीत जास्त, आंतरिक चांगलेपणा निर्माण करण्याची एखाद्या कृतीची क्षमता **म्हणजेच** तिची युक्तता. तिच्या युक्ततेचा हा एवढाच **अर्थ** आहे. (पुढे ' एथिक्स ' हे पुस्तक लिहिताना ते म्हणणे त्याने मागे घेतले.)

येथे सांगितलेली क्षमता हा कृतीच्या युक्ततेचा आधार (grotund) आहे की नाही हा मुद्दा प्रस्तुत नाही. कदाचित असे असू शकेल की, अनेक पर्यायी कृतींपैकी जी कृती सर्वांत अधिक आंतरिक मूल्य निर्माण करील तेवढीच कृती युक्त असते. प्रश्न एवढाच आहे की, युक्ततेचा तो अर्थ (meaning) आहे काय ? ' नाही ' असे म्हणावे लागते. जर, : कृतीची युक्तता:तिची जास्तीत जास्त चांगलेपणा निर्माण करण्याची क्षमता : असे समीकरण असेल तर ' जास्तीत जास्त चांगलेपणा निर्माण करणारी कृती युक्त असते ' हे विधान पदान्तरण करून पुढीलप्रमाणे लिहावे लागेल. " जास्तीत जास्त चांगलेपणा निर्माण करणारी कृती ही जास्तीत जास्त चांगलेपणा निर्माण करणारी असते. " हे विधान उक्तवाची (tautologous) आहे. त्याने काहीच सांगितले जात नाही. पण जेव्हा ' जास्तीत जास्त चांगलेपणा निर्माण करणारी कृती युक्त असते ' असे म्हटले जाते तेव्हा जास्तीत जास्त चांगलेपणा निर्माण करणाऱ्या कृतीच्या ठिकाणी युक्तता हा **आणखी एक** गुणधर्म असतो असे सांगावयाचे असते. अर्थपूर्ण असे काही तरी म्हणावयाचे असते. याचे तात्पर्य असे आहे की युक्ततेचा अर्थ अन्य संकल्पनांच्या साहाय्याने सांगता येणार नाही. तो अविश्लेष्य आहे.

२. युक्ततेचा अथवा कर्तव्यतेचा अर्थ सांगता आला नाही तरी ती कशामुळे निर्माण होते ते सांगता येईल. एखादी कृती माझे कर्तव्य ठरते, मी ती करणे युक्त असते याला काही आधार असला पाहिजे आणि तो सांगता आला पाहिजे. जे मी कर्तव्य म्हणून मानतो ते तसे का मानतो ? त्याला कर्तव्यता येते कोठून ? हाच प्रश्न पुढील रीतीनेही विचारता येईल. अमुक एक कृती युक्त आहे असे ठरते तेव्हा तिच्या ठिकाणी नेमके काय

असते ? ज्या कृती युक्त असतात त्या सर्वांना समान असे काय असते ? तसेच, ज्या कृती अयुक्त असतात त्या सर्वांना समान असे काय असते ? किंवा असेही विचारता येईल : ज्या कृती युक्त असतात त्या सर्व कशामुळे युक्त होतात आणि ज्या अयुक्त असतात त्या कशामुळे अयुक्त होतात ?

एक उत्तर सहज सुचण्यासारखे आहे. ते उपयुक्ततावादाने दिले आहे; मिल्लने दिले आहे, आणि मूरने दिले आहे. उत्तर असे : विशिष्ट परिस्थितीतील अनेक पर्यायी कृतींपैकी ज्या कृतीने मानवी हिताची अधिकतम वृद्धी होते ती युक्त होय. माणसाचे हित नेमके कशात आहे याची येथे चर्चा करण्याचे कारण नाही. ज्या गोष्टी त्यांच्या स्वरूपामुळे अस्तित्वात असावयास हव्यात अशा गोष्टींनी, म्हणजे ज्यांना आंतरिक मूल्य आहे अशा गोष्टींनी मानवी हिताची घडण झाली आहे असे स्थूलपणे मूरला अनुसरून म्हणावे, अथवा सुखात माणसाचे हित सामावले आहे असे मोघमपणे मिल्लला अनुसरून म्हणावे, अथवा ज्या ज्या गोष्टी माणसाला अगदी मनापासून आणि खऱ्याखुऱ्या हव्या आहेत आणि ज्यांच्या संपादनात संघर्ष कमीत कमी होईल त्यांनी मानवी हित बनते असे म्हणावे, किंवा आणखीही एखाद्या पर्यायाची कल्पना करावी. हित कशास म्हणावे अथवा कशात असते याची चर्चा आता प्रस्तुत नाही. विचाराचा मुद्दा हा आहे की हिताच्या परिमाणामुळे कृतीची युक्तता ठरते काय ? हित आणि युक्तता अथवा प्राप्तव्य आणि कर्तव्य यांच्यात निश्चित स्वरूपाचा तार्किक संबंध आहे काय ?

' होय ' असे मूरचे निःसंदिग्ध उत्तर आहे. ज्या कृतीचे परिणाम जास्तीत जास्त चांगले होतील ती कृती युक्त होय; परिणामांचा चांगलेपणा हीच एक गोष्ट कृतीची युक्तता ठरविण्यास निर्णायक आहे असे त्याने सांगितले. मिल्लचे उत्तर थोड्या फरकाने याच प्रकारचे होते. आपल्या कृतीचे जे परिणाम व्हावेत अशी कर्त्याची अपेक्षा असते त्या परिणामांची सुखात्मता अथवा सुखकारकता यांवरून कृतीची युक्तता ठरते असे त्याने म्हटले. म्हणजे ते परिणाम प्रत्यक्षतः घडले नाहीत, केवळ कर्त्याच्या उद्देशातच राहिले तरी कृतीच्या युक्ततेस बाध येत नाही असे त्यास म्हणावयाचे होते. परिणामांचे केवळ सुखच लक्षात घ्यावयास हवे (कारण, ती एकच गोष्ट चांगली असते) आणि ते परिणाम केवळ उद्दिष्टातच असले तरी पुरे या मिल्लच्या मताची नोंद येथे घ्यावयाची आवश्यकता नाही. विचार करावयाचा तो एवढाच की कृतीची युक्तता अथवा कर्तव्यता तिच्या परिणामांशी अशा रीतीने निगडीत आहे काय ?

डेव्हिड रॉस याचे मत असे आहे की, परिणामांचा अधिकात अधिक चांगलेपणा हा कृतीच्या युक्ततेचा एक आधार (ground) आहे पण एकमेव आधार नव्हे. मी माझ्या कृतीने जग आहे त्याहून अधिक चांगले करावयाचे, मूल्यांनी समृद्ध करावयाचे, माणसांच्या किंबहुना संवेदना असलेल्या सर्व प्राण्यांच्या सुखात होईल तेवढी भर घालावयाची

यात कर्तव्यता आहे हे खरेच आहे. पण कधी कधी परिणामांच्या चांगलेपणापेक्षा अन्य गोष्टीही महत्त्वाच्या असतात व त्यामुळे कर्तव्यता निर्माण होते.

मुख्य प्रश्न असतो मूल्यानुभवांच्या अथवा सुखाच्या वाटणीचा. एखादी कृती अशी असेल की ती केल्याने फार थोड्या व्यक्तींची आयुष्ये अतिशय समृद्ध होतील व इतर संबंधितांची आयुष्ये होती तशीच वैराग राहतील. त्या कृतीला जी पर्यायी कृती असेल तिने सर्व संबंधितांच्या आयुष्यात थोडे का होईना, मोलाचे अनुभव जमा होतील. पहिल्या कृतीने दुसऱ्या कृतीपेक्षा एकूण मूल्यवृद्धी अधिक होते असे समजता येईल. तरीही ती दुसरी कृती करणे युक्त होईल असे सामान्यतः मानले जाईल. कारण प्रत्येक व्यक्तीचे, व्यक्ती म्हणून, काही अधिकार मानावयास हवेत. या अधिकारांत समानतेची वागणूक हाही अधिकार येईल. ही न्यायाची संकल्पना आहे. आपल्या कृतीचे परिणाम जास्तीत जास्त सुखाची (अथवा अन्य मूल्यांची) निर्मिती करणारे असले पाहिजेत हे जसे खरे तसेच परिणामांचे वाटप न्यायाला धरून असले पाहिजे हेही खरे. केवळ उपयुक्तता नव्हे तर न्याय हे तत्त्वसुद्धा युक्तता अथवा कर्तव्यता याचे नियामक (determinant) असते.

व्यक्ति-व्यक्तींमधील समानता हा 'न्याय' याचा स्थूल अर्थ होईल. विशिष्ट परिस्थितीमुळे व्यक्ति-व्यक्तींमध्ये फरक करणे हेही न्यायाला धरून होईल. पैलवान आणि आजारी माणूस यांना द्यावयाच्या आहारात फरक करणे (म्हणजे असमान आहार देणे) हे न्यायाचे होईल. इतर व्यक्तींशी आपले जे निरनिराळे संबंध आलेले असतात, त्यांचा विचारसुद्धा न्यायाच्या संकल्पनेत येतो. पूर्वी ज्या व्यक्तीला माझ्याकडून नुकसान पोचले असेल तिच्याविषयी माझे विशेष कर्तव्य निर्माण होते. 'अधिकतम लोकांचे अधिकतम हित' या सूत्राप्रमाणे वागण्याऐवजी काही परिस्थितीत त्या विशिष्ट व्यक्तीचे हित होईल अशी कृती करणे माझे कर्तव्य ठरते. रॉसचे एकूण मत असे आहे : परिणामांची हितकारता हा कर्तव्यतेचा एक स्रोत आहे. पण हिताची वाटणी आणि इतर व्यक्तींशी निर्माण झालेले विशिष्ट संबंध यांनीही कर्तव्यता ठरत असते. मी जर कोणास काही वचन दिले तर केवळ वचन दिले म्हणून त्याच्या पूर्तीचे बंधन माझ्यावर येऊन पडते. अशा प्रत्येक उगमातून निर्माण होणारी कर्तव्यता अथवा दर्शनी युक्तता (Prima facie rightness) असते. सर्व दर्शनी युक्ततांच्या बलाबलांची तुलना केल्यावर जिची युक्तता सर्वात बलवती असेल ती प्रत्यक्ष युक्त कृती (Actually right act) होय.

जवळचे-लांबचे हाही मुद्दा विचारात घ्यावा लागतो. कोयनेच्या भूकंपाने झालेले नुकसान मेक्सिकोत झालेल्या एखाद्या भूकंपाहून फारच कमी असेल तरी कोयना-परिसरातील लोकांशी असलेली माझी कर्तव्यबंधने अधिक दृढ असतात. माझ्या नात्यागोत्यातील आणि मित्रपरिवारातील व्यक्तींविषयीही माझी विशेष कर्तव्ये असतात. ती करताना माझ्या कृतीने

एकूण मानवी हित अधिकात अधिक झाले पाहिजे हा उपयुक्ततावादाचा सिद्धान्त पुष्कळदा बाजूला ठेवावा लागतो.

असाही एक विचार करता येईल. समजा, दोन जमातींत दंगल उसळली आहे आणि अन्य जमातीतील एका व्यक्तीस माझ्या घरी आश्रय दिल्याने तिच्या होणाऱ्या हितापेक्षा माझ्या कुटुंबाचे होणारे एकंदर अहित अनेक पटींनी अधिक होईल हे मला स्पष्ट दिसत आहे. तरीही अन्य जमातीच्या त्या भयव्याकुल व्यक्तीला आश्रय देणे हे बहुतेक वेळा माझे कर्तव्य ठरेल. कारण, या कृतीतून मानवी चारित्र्याचा चांगलेपणाचा जो उन्मेष प्रकट होतो त्याची तुलना अमुक व्यक्तींचे इतके सुख या संख्याविशिष्ट पदार्थाशी करताच येणार नाही. वचन दिल्यामुळे ते पाळण्याचे कर्तव्य उत्पन्न होते. ते पाळल्याने प्रत्येक प्रसंगी मानवी हिताची वृद्धी होतेच असे नाही. मृत्युशय्येवर असलेल्या व्यक्तीने एकांतात आपल्याकडील मौल्यवान हिरा अमुक एका व्यक्तीस मी तो देईन असे वचन घेऊन माझ्याकडे दिल्यास त्या व्यक्तीस तो पोचता करणे हे माझे कर्तव्य ठरते. तो हिरा विकून त्या पैशाने कितीही माणसांच्या सुखात भर घालता येणे शक्य असले तरी वचन दिले असल्यामुळे त्या विशिष्ट व्यक्तीस तो देणे हेच युक्त होईल. सत्यव्रताच्या पालनाने निर्माण होणाऱ्या मानवी शीलाच्या संपन्नतेतून कर्तव्यतेचा उगम होतो.

अधिकात अधिक माणसांना अधिकात अधिक सुख मिळावे म्हणून जेव्हा मी एखाद्या कृतीची निवड करतो, तेव्हासुद्धा तिची कर्तव्यता निष्पन्न होते, ती पुढे निर्माण होणाऱ्या त्या सुखापासून नव्हे तर आज उपस्थित असलेल्या माणसाविषयीच्या माझ्या आस्थेपासून, मानवी चांगलेपणातून असे म्हणता येईल.

The Concept of Moral Obligation या आपल्या पुस्तकात डॉ. शं. रा. तळघट्टी यांनी असे प्रतिपादन केले आहे की, पूर्णत्वाची अथवा आदर्शाची आपणांस एक हाक असते. आदर्शाची व्यक्तीकडून मागणी असते. त्यातून व्यापक असे एक नीतितत्त्व तयार होते. (उदाहरणार्थ, काण्टचे निरुपाधिक आदेशाचे तत्त्व). या तत्त्वानुसार विशिष्ट परिस्थितीत अमुक एक कृती माझे कर्तव्य होय असे ठरते. म्हणजे अंतिमतः, आदर्शाच्या मागणीतून कर्तव्यता निष्पन्न होते. आपल्या या उपपत्तीस त्यांनी Demand theory of Obligation असे नाव दिले आहे.

३. माणसाची कर्तव्ये कोणती ? व्यक्तीने आपली कर्तव्ये ओळखावयाची कशी ? कर्तव्यांची यादी करण्याचे प्रयत्न झाले आहेत. प्रत्येक धार्मिक संप्रदायात अशा याद्या सापडतील त्यांना नीतिसंहिता (moral codes) असेही म्हणता येईल.

पण ती कर्तव्ये अतिशय स्थूल स्वरूपात सांगितलेली असतात. शिवाय पुष्कळदा दोन कर्तव्यांत विरोध येतो. उदाहरणार्थ, ‘ कोणासही फसवू नये ’ या नियमाचा ‘ प्राणिमात्रावर दया करावी ’ या नियमाशी विरोध येऊ शकतो. मारेकऱ्याच्या भीतीने पळत

सुटलेल्या व्यक्तीवर दया करण्यासाठी मारेकऱ्यास फसवावे लागेल. कर्तव्ये विशिष्ट परिस्थितीत उद्भवतात. एका परिस्थितीत जी कृती युक्त ती दुसऱ्या परिस्थितीत युक्त असतेच असे नाही. दोन परिस्थिती सर्वस्वी सारख्या कधीच असत नाहीत. म्हणून कोणत्याही परिस्थितीत माझे कर्तव्य कोणते हे ठरविण्यास काण्टने सांगितलेले नीतीचे परमतत्त्व उपयोगी पडते. माझ्या परिस्थितीत सर्वतः माझ्याचसारखी पण मी नव्हे अशी व्यक्ती आहे अशी कल्पना करावयाची. त्या व्यक्तीने जी कृती करावी अशी माझी इच्छा असते ते माझे कर्तव्य होय. यात असे गृहीत धरले आहे की युक्त काय आणि अयुक्त काय हा विवेक प्रत्येकापाशी, सामान्यतः असतोच. पण वैयक्तिक दृष्टिकोण अथवा अहंकार अथवा आसक्ती यामुळे त्या विवेकावर पुटे चढतात. वैयक्तिक दृष्टिकोण जाऊन वैश्विक दृष्टिकोण येण्यासाठी, अहंकार आणि आसक्ती यांना तात्पुरते बाजूला करण्यासाठी एक बौद्धिक उपाय म्हणून काण्टचे सूत्र उपयोगी पडू शकते. रस्त्यावर अपघात होऊन कोणी माणूस पडला आहे तिकडे दुर्लक्ष करून पुढे जावे असे मला वाटते. माझ्या परिस्थितीत-अगदी समान परिस्थितीत–दुसरा कोणी असेल अशी कल्पना मी केली तर त्या माणसाने आपला वेळ मोडून अपघात झालेल्या व्यक्तीस मदतीचा हात देणे हे त्याचे कर्तव्य आहे असे मला वाटते. मग त्याच वैश्विक दृष्टिकोणातून तशी मदत करणे हे माझेही कर्तव्य ठरते. मी एकसारखा स्वतःशीच बोलत राहिलो तर मला सहसा ती गोष्ट वावगी वाटत नाही. पण माझ्या ठिकाणी दुसरा माणूस आहे अशी कल्पना केली तर त्या अहंकाररहित दृष्टीने मला माझी बोलण्याची रीत अयुक्त वाटू लागते. कॅपिटेशन फी भरून माझ्या मुलास मेडिकल कॉलेजात प्रवेश मिळवून द्यावा असे वाटू लागल्यास माझ्याच परिस्थितीतील दुसऱ्या व्यक्तीने तसे करण्याचे तत्त्व मला मंजूर आहे काय असे विचारावे. मग त्या निरासक्त बुद्धीला माझी कृती बहुधा अयुक्त वाटू लागेल. अहंकाराने मावळलेल्या व्यक्तित्वाबाहेर उभा राहून अलिप्तपणे स्वतःच्या कृतींकडे पाहण्यास शिकणे हा आपली कर्तव्ये कोणती ते ठरविण्याचा सर्वोत्तम मार्ग होय. नीतीचे बहुतेक प्रश्न उद्भवतात ते ' मी ' आणि ' इतर ' या द्वंद्वातून होय. मी स्वतःला इतरांहून महत्त्वाचा मानतो व त्यातून स्वार्थीपणा निर्माण होतो. इतरांपैकी एक या दृष्टीने म्हणजे तटस्थपणे मी माझ्या कृतींकडे पाहू शकलो तर मी आणि इतर हे द्वंद्व नाहीसे होते, आणि मग कर्तव्य कोणते आणि अकर्तव्य कोणते हे सहजच उमगते. ही साक्षित्वाची अथवा तिऱ्हाइतपणाची दृष्टी काण्टच्या सूत्राचा उपयोग केल्याने येऊ शकते.

नैतिक निर्णयांचे प्रकार :— काण्टच्या सूत्राचा उपयोग करून जे नैतिक निर्णय मिळतात ते कृतीसंबंधी असतात. अमुक एक कृती युक्त की अयुक्त, ती करणे माझे कर्तव्य आहे की नाही, किंवा येथे आणि या वेळी माझे कर्तव्य काय आहे अशाविषयी ते निर्णय असतात. नैतिक निर्णयांचा हा एक प्रकार होय.

माणसांचे हेतू, त्यांतून उद्भवणारे संकल्प, संकल्पांनी बनलेले त्याचे चारित्र्य अथवा शील (म्हणजेच, एका अर्थाने संबंध मानवी व्यक्ती) यांचेही नैतिक मूल्यमापन आपण

करतो. या वेळी युक्त अथवा अयुक्त या संकल्पना वापरीत नाहीत. हेतू, संकल्प, चारित्र्य अथवा माणूस चांगला किंवा वाईट असतो. हा चांगलेपणा नैतिक चांगलेपणा होय आणि येथील वाईटपणा हा नैतिक वाईटपणा होय. नैतिक निर्णयांचा हा दुसरा प्रकार होय.

नीतीशी संबंधित असा मूल्यविषयक निर्णयांचा आणखीही एक प्रकार आहे. यांत गोवलेली मूल्ये बिगर नैतिक (non–moral) असतात. सुखाला मूल्य आहे पण ते नैतिक मूल्य नव्हे. कोणी सुखाचा त्याग केला तर त्याने नीतीचा अथवा नैतिक मूल्याचा त्याग केला असे होत नाही. ज्ञानाला मूल्य आहे, पण ते नैतिक मूल्य नव्हे. कोणी ज्ञानात कमी पडला तर तो नीतीत कमी पडला असे होत नाही. ज्ञान, सुख, कलास्वाद ही बिगरनैतिक मूल्ये होत. पण यांच्या निर्मितीचा आणि नैतिकतेचा संबंध आहे. जर आपण मानले की केवळ सुखालाच आंतरिक मूल्य आहे तर सर्व संवेदनाक्षम प्राण्यांचे जास्तीत जास्त सुख जिने निर्माण होईल अशी कृती करणे हे आपले एक (किंवा, कदाचित एकमेव) कर्तव्य ठरते. म्हणून सुखाला मूल्य आहे काय किंवा केवळ सुखालाच मूल्य आहे काय अशा तऱ्हेचे निर्णय नीतीच्या प्रांतात करावे लागतात. सुखात अंगभूत प्रकार आहेत काय आणि असल्यास कोणत्या प्रकारच्या सुखास अधिक मूल्य आहे. याविषयी नीतिमर्मज्ञास निर्णय करावे लागतील. हे निर्णय बिगरनैतिक मूल्यासंबंधी असले तरी त्यांच्यामुळे नीतीचे निर्धारण होते. म्हणून त्यांनाही नैतिक निर्णयांचा एक प्रकार मानता येईल. किंवा वरील तिन्ही प्रकारच्या निर्णयांना आदर्शात्मक निर्णयांचे प्रकार (Kinds of normative judgements) असे म्हणता येईल.

या तिन्ही प्रकारचे निर्णय विशिष्ट कृती, व्यक्ती अथवा घटना यासंबंधी असतील अथवा सामान्य रूपाचे असतील.

४. मी माझे कर्तव्य का करावे असा एक प्रश्न निर्माण करता येतो. त्या प्रश्नाचे दोन अर्थ होतात. **पहिला अर्थ असा** : अमुक एक कृती माझे कर्तव्य आहे हे समजले, मला त्याचा नीट बोध झाला. पण मी ती करावी हे तुम्ही मला कसे पटवून देणार ? ती कृती कर्तव्य आहे हे मला लख्ख पटले, तरीही मी ती करावी हे कशावरून ? मी माझे कर्तव्य करावे याचे तार्किक समर्थन कसे करावयाचे ? प्रश्नाचा अर्थ असा केल्यास तो प्रश्नच चूक आहे असे म्हणावे लागते. कर्तव्य याचा अर्थच मुळी ‘ जे करावयास हवे ते ’ असा आहे. मग ‘ जे करावयास हवे असे आहे ते करावयास का हवे ’ असे विचारताच येणार नाही. Why should I do what I ought to do ? हा प्रश्न हास्यास्पद आहे. कारण ‘ Should do ’ आणि ‘ Ought to do ’ यांचे अर्थ एकच आहेत.

पण, मी माझे कर्तव्य का करावे या प्रश्नाचा **आणखीही एक अर्थ** होतो. कर्तव्य करण्यास प्रेरणा कोठून आणावयाची असा त्या प्रश्नाचा अर्थ घेता येतो. ‘ का करावयाचे ?’ याचा अर्थ कोणत्या हेतूकरता, कोणत्या फायद्याकरता करावयाचे असा होऊ शकतो. कर्तव्याची भाषा वापरतो तेव्हा सहसा संकल्पित कृती करणे कठीण असते, नकोशी वाटणारी

असते, क्वचित दुःखदायकही असते. मी ती का म्हणून करावी, कशासाठी करावी, ती करण्यात माझे हित काय असा प्रश्न समंजस आहे. त्याचे उत्तर दिले पाहिजे. किंबहुना नीतिशास्त्रातील तो एक अत्यंत महत्त्वाचा प्रश्न आहे. कितीतरी माणसे असे विचारताना आढळतात की, अनीतीने वागून माझा फायदा होत आहे असे दिसत असल्यास मी नीतीने का वागावयाचे ? नीतीने वागण्यात, म्हणजेच, कर्तव्य करण्यात हित ते काय ?

'जे माझ्या हिताचे, ते मी का करावे' असा प्रश्न निर्माण होत नाही. कोणी तो प्रश्न विचारल्यास 'ते हिताचे आहे म्हणूनच करावे' असे उत्तर देता येईल. कारण, 'माझ्या हिताचे' आणि 'करावे' या दोन संकल्पनांत अनिवार्यता–दर्शक एक अंतिम तार्किक संबंध आहे. त्याच्या पलीकडे जाता येणार नाही आणि उकरून काढून प्रश्न निर्माण करता येणार नाही.

मी माझे कर्तव्य का करावे या प्रश्नाचे उत्तर देण्यासाठी कर्तव्य करणे हे माझ्या हिताचे असते असे दाखवून द्यावे लागेल. प्लेटोने आपल्या Republic या ग्रंथात असा प्रयत्न केला आहे. 'सद्‌गुण म्हणजे ज्ञानच होय' या सॉक्रेटिसच्या मतामागील भूमिका हीच आहे. 'सद्‌गुण' आणि 'ज्ञान' ही एकाच अर्थाची पदे आहेत असे सॉक्रेटिसला म्हणावयाचे नव्हते. त्याला म्हणावयाचे होते की, सद्‌गुणाच्या स्वरूपाचे ज्ञान झाले की, माणूस सद्‌गुणी होतोच. 'दुष्काळ म्हणजे महागाई' याचा अर्थ पाऊस पडला नाही म्हणजे महागाई होते असा कार्यकारण संबंधात्मक घ्यावयास हवा. पावसाचा अभाव आणि महागाई एकच होत, त्यांच्या अर्थात फरक नाही असे कोणास सुचवावयाचे नसते. सद्‌गुण म्हणजे शीलाचा चांगलेपणा, चारित्र्याचा चांगलेपणा अथवा माणसाचा चांगलेपणा. हा निरुपाधिक चांगलेपणा असल्याने मानवी हिताचा तो आवश्यक घटक आहे. सद्‌गुणी असणे हे कोणाच्याही हिताचे असल्याने मनुष्य सद्‌गुणी होण्याचा प्रयत्न करीलच. तरीही जगात दुर्गुणी माणसे असतात याचे कारण त्यांना सद्‌गुणाच्या स्वरूपाविषयी अज्ञान असते अथवा त्याची महत्ता मनावर पुरी बिंबलेली नसते. ते अज्ञान जाऊन त्यांना सद्‌गुणाचे ज्ञान झाले म्हणजे ती माणसे सद्‌गुणी होतीलच असे सॉक्रेटिसला सांगावयाचे आहे. मनुष्य हितासाठी प्रयत्न करतो आणि सद्‌गुणात हित आहे अशा दोन आधार विधानांवर 'सद्‌गुण म्हणजे ज्ञान' हा सॉक्रेटिसचा सिद्धांत आहे.

"आपली विविध कर्तव्ये केल्याने, कर्तव्यबुद्धीने ती केल्याने आपण सद्‌गुणी अथवा सुचरित बनतो असे म्हणता येईल. सद्‌गुणी असणे हा हिताचा आवश्यक भाग आहे म्हणून मी कर्तव्य करावे" असे 'मी माझे कर्तव्य का करावे' या प्रश्नाचे उत्तर देता येईल. कृतकृत्य (कृत = कर्तव्य) जीवन हे कृतार्थ जीवन होय. जीवन कृतार्थ होण्यासाठी मी कर्तव्य करीत राहावे. आयुष्यातील इतर गोष्टी मिळतील, न मिळतील. आपण त्यांच्यावर अधिकार सांगू शकत नाही. पण 'कर्मण्येवाधिकारस्ते...' कर्तव्य करण्यास मी स्वतंत्र आहे. किंबहुना, काण्ट म्हणतो त्याप्रमाणे, कर्तव्यतेचा अंतिम उगम संकल्पनांच्या स्वातंत्र्यात (autonomy of the will मध्ये) आहे.

१

संकल्प-स्वातंत्र्य

१. नैतिकता आणि स्वातंत्र्य :

कर्तव्यता ही संकल्पना अर्थपूर्ण होण्यासाठी मनुष्य स्वतंत्र आहे असे मानावे लागते. मनुष्य स्वतंत्र आहे याचा एक अर्थ असा करता येतो की या माणसाने अमुक एका वेळीं जी कृती केली त्याहून अन्य कृती करणे त्याला शक्य होते– ती करण्यास तो स्वतंत्र होता. प्रत्यक्षात जी कृती त्याने केली त्याहून दुसरी कृती करता येणे शक्य नव्हते असे मानले तर 'त्याने अमुक गोष्ट करावयास हवी होती, ती करणे त्याचे कर्तव्य होते' असे म्हणण्यात अर्थ उरत नाही. जे करणे शक्यच नाही ते कर्तव्य असणारच नाही हा सारा अर्थ काण्टने ought implies can या वाक्यात सांगून टाकला.

कृतीबद्दल तिच्या कर्त्यास आपण जबाबदार धरतो; तिचे दायित्व त्याच्याकडे आहे असे मानतो. त्यामुळेच चांगली अथवा युक्त कृती केली असेल तर कर्त्याची प्रशंसा करतो; अयुक्त अथवा वाईट कृती केली असेल तर कर्त्याची निंदा करतो– किंवा क्वचित त्याला शिक्षाही करतो. पण जी कृती त्याने केली त्याहून अन्य कृती होणे शक्यच नसेल, म्हणजे ती कृती पूर्वनियत असेल तर दायित्व अथवा जबाबदारी ही गोष्ट संपून जाते. इतिहास-क्रमात अमुक व्यक्तीकडून अमक्या वेळीं अमुक एकच कृती घडणे शक्य असेल (अन्य कृती घडणे सर्वथा असंभवनीय असेल) तर निंदा–प्रशस्तीला अर्थ उरत नाही. कारण, व्यक्तीला तिच्या कृतीबद्दल जबाबदार धरूनच तिच्या चांगल्या कृतीबद्दल आपण स्तुती करतो व वाईट कृतीबद्दल तिला दोष देतो. पण व्यक्ती कृती करण्यास स्वतंत्र असेल तरच तिला जबाबदार धरता येईल. व्यक्ती स्वतंत्र आहे याचा एक अर्थ असा की, आतापर्यंतच।

इतिहास जसा आहे तसाच धरून, परिस्थिती जशी आहे तशीच मान्य करून, तिच्या इच्छा, आकांक्षा, ज्ञान, पूर्वग्रह यांसकट ती व्यक्ती जशी आहे तशी जमेस धरून, येथे आणि या क्षणी, दोन अथवा अधिक कृतींपैकी कोणतीही एक ती व्यक्ती करू शकेल. ती व्यक्ती अमुकच एक कृती करील असे निश्चित प्राक्कथन तत्त्वतः कोणासही करता येणार नाही.

येथे कृती याचा अर्थ शारीरिक हालचाल असा घ्यावयाचा नाही. कृती म्हणजे कृती-पर्यंत येऊन ठेपलेला संकल्प असा अर्थ घ्यावयास हवा. प्रत्यक्ष शारीरिक हालचाल ही गोष्ट माझ्या हातातील नाही. जी गोष्ट माझ्या हातातील नसते त्या बाबतीत मी स्वतंत्र नव्हे. शरीरावर ताबा नेहमी चालतो असे नाही. केवळ माझी सही करून एखाद्या संस्थेचे भले करू शकेन अशी जरी परिस्थिती असली तरी लेखणीला हात लावता क्षणी पक्षघात होऊन सही करण्यास मी असमर्थ बनण्याची शक्यता आहे. तसे झाल्यास सही न करण्याबद्दल मला जबाबदार धरता येणार नाही. माझी जबाबदारी सहीचा संकल्प (नुसती 'इच्छा' नव्हे; कार्योन्मुख असा 'संकल्प') करण्यापुरती आहे. ज्याचा परिणाम म्हणून, सामान्यतः त्याला अनुरूप अशी क्रिया घडते असा मनाचा निश्चय म्हणजे संकल्प. नीतिमीमांसेस चर्चा करावयाची असते ती संकल्प करण्यास व्यक्ती स्वतंत्र असते की नाही या प्रश्नाची.

हा प्रश्न नैतिक विचारात महत्त्वाचा आहे. नैतिक चांगलेपणा किंवा वाईटपणा हा अखेर संकल्पातच राहतो. संकल्प करण्यास मी स्वतंत्र नसेन तर कृतीची नैतिकताच नाहीशी होईल. सृष्टीत घडणारी एखादी निसर्ग–नियत घटना आणि माझा संकल्प या एकाच प्रकारच्या गोष्टी असतील तर नैतिकदृष्ट्या माझ्या संकल्पाला चांगले अथवा वाईट असे म्हणताच येणार नाही. तसेच अमुक एक गोष्ट करणे हे माझे कर्तव्य आहे असेही म्हणता येणार नाही. दुसरे असे की, संकल्प करण्यास मी स्वतंत्र नसेन, माझा संकल्प आणि तदनुसार होणारी कृती कोणती घडेल हे आधीच ठरलेले असेल तर माझ्या कृतीबद्दल मला जबाबदार धरता येणार नाही. आणि मग माझी कृती युक्त अथवा अयुक्त ठरणार नाही. म्हणून माणसास संकल्प-स्वातंत्र्य आहे की नाही या प्रश्नाविषयी नीतिमीमांसेमध्ये काही निर्णय घ्यावाच लागेल.

२. नियतत्ववाद :

वरील प्रश्नासंबंधी प्रथमदर्शनी नियतत्ववाद (determinism) आणि अनि-यतत्ववाद (indeterminism) असे दोन पक्ष घेता येतात.

नियतत्ववादाच्या मताप्रमाणे मानवी संकल्प ही एक नियत (म्हणून, अस्वतंत्र) घटना आहे. या मताच्या पुष्ट्यर्थ खालीलप्रमाणे युक्तिवाद केले जातात.

(अ) मानवी इच्छा अथवा संकल्प ही सृष्टीतील एक घटना आहे. कोणत्याही घटनेस कारण हे असणारच. एखादी घटना केव्हा, कोठे आणि नेमकी कशी घडावयाची

हे सर्वस्वी तिच्या कारणावरून अथवा कारण-समुच्चयावरून ठरते. याचाच अर्थ असा की घटना तिच्या कारणाने नियत होते. तशी ती न होईल तर कारणाचे कारणत्वच नाहीसे होईल. माझा कोणताही संकल्प त्याच्या पूर्व-पूर्व कारणांनी नियत होणारच. आयत्या वेळी काहीही घडू शकेल असे होणार नाही. अमुक एक कृती करावी की न करावी याविषयी माझ्या बुद्धीचा निश्चय, म्हणजे संकल्प काय होईल हे पूर्वीच ठरून गेलेले असणार. याचाच अर्थ मला संकल्पाचे स्वातंत्र्य नाही असा होतो.

संकल्पाचे उत्थान शून्यापासून होणार नाही. मनाच्या क्षेत्रात संकल्प उपटसुंभाप्रमाणे अचानक उगवणार नाही. कोणत्याही संकल्पाला त्याचा सलग असा पूर्वेतिहास असणारच. त्याच्या त्या पूर्वेतिहासाने त्या संकल्पाचे या क्षणाचे स्वरूप ठरेल असे म्हणण्यात सामंजस्य आहे.

थोडक्यात असे की, जगातील प्रत्येक घटना कार्यकारणसंबंधाच्या जाळ्यात अडकलेली असते. संकल्प हीही एक घटना आहे. म्हणून तिला कार्यकारणाच्या साखळीतून बाहेर काढता येत नाही. तिची जी काही कारणमालिका असेल त्यामुळे तो संकल्प नियत झालेला असणारच.

(आ) संकल्प नियत असतो या निष्कर्षाकडे आणखी एका रीतीने पोहोचता येईल. ती रीत अशी : मनुष्य हा विचार करून आचरण करणारा प्राणी आहे. आचरणाची निवड करताना तो स्वतःच्या प्रेरणा अथवा हेतू विचारात घेईल. सर्वांत बलवान असलेल्या प्रेरणेला अनुसरूनच तो कृतीची निवड करेल. तसे तो न करेल तर त्याची ती कृती म्हणजे हेतुशून्य क्रिया होईल. खऱ्या अर्थाने ती कृती होणार नाही; निदान समंजस कृती होणार नाही. त्या माणसाचा जो काही स्वभाव असेल त्यामुळे विशिष्ट परिस्थितीत कोणती तरी एक प्रेरणा सर्वांत बलिष्ठ ठरेल व त्या प्रेरणेला अनुसरूनच तो कृतीविषयीचा निर्णय (म्हणजे, संकल्प) ठरवेल. याचा अर्थ असा होतो की, भविष्यातील कोणत्याही क्षणी प्रत्येक व्यक्तीचा संकल्प नियत असतो. अशा रीतीने संकल्प नियत ठरल्यावर त्याचे स्वातंत्र्य उरले कोठे ?

या दोन तऱ्हेच्या युक्तिवादांनी नियतत्ववादाचे पुरस्कर्ते संकल्प-स्वातंत्र्य नाकारतात. वरील पहिल्या (अ) युक्तिवादात संकल्परूपी घटनेस कारक कारण (cause) असणारच असे म्हटले व दुसऱ्या (आ) युक्तिवादात संकल्पास समर्थक कारण (reason) असणारच असे म्हटले. अर्थात हे दोन्ही युक्तिवाद मूलतः भिन्न आहे.

(बेरिडनच्या गाढवावर जो प्रसंग गुदरला तसा प्रसंग आल्यास ‘ कोणती तरी एक प्रेरणा सर्वांत बलिष्ठ ठरेल ’ हे म्हणणे लटके पडते. ते भुकेले गाढव सारख्याच अंतरावर असलेल्या दोन लुसलुशीत गवताच्या ढिगांच्या मध्यभागी उभे होते. डावीकडच्या ढिगाकडे जावे तर उजवीकडे का नको यास समर्थक कारण नव्हते. आणि उजवीकडच्या ढिगाकडे

जावे तर डावीकडे का नको यास समर्थक कारण नव्हते. ते बुद्धिवादी गाढव भुकेने मेले. माणसे इतकी बुद्धिवादी नसतात.)

३. नियतत्ववाद आणि नीती :

घड्याळाचा गजर लावलेला असल्यास ज्याप्रमाणे ठराविक वेळी ते वाजू लागते किंवा ज्याप्रमाणे आकाशात चंद्र, सूर्य व पृथ्वी यांची ठराविक स्थिती असली म्हणजे चंद्राला ग्रहण लागते त्याच रीतीने व्यक्तीचा संकल्प जर पूर्वघटनांनी नियत होत असेल तर नैतिक विचारात पुष्कळ अडचणी येतील.

(अ) नैतिक चांगुलपणा हा संकल्पाला चिकटलेला असतो. पण जर संकल्प नियत असेल तर सत् व असत्, सज्जन व दुर्जन, सदाचार व दुराचार असा फरकच करता येणार नाही. जे घडते ते नियतपणेच घडत जाते असे मानले तर नैतिकदृष्ट्या त्यास चांगले-वाईट म्हणण्यात काही अर्थ उरत नाही. नदीला पूर येऊन त्यातून जर माणसे वाहून गेली तरी ती दुष्कृती नव्हे आणि पुराच्या गाळामुळे अधिक धान्य पिकले तर तो सदाचार नव्हे. कारण, या गोष्टी सृष्टिनियमांनी म्हणजेच आपापल्या कारणांनी नियत असतात. चांगले-वाईट या शब्दांना नैतिक अर्थ येण्यासाठी संकल्प नियत असून चालणार नाही.

(आ) माणसाच्या हातून दुराचार घडला तर त्याबद्दल आपण त्याला जबाबदार धरतो आणि त्याच्या सत्कृत्याबद्दलसुद्धा तोच जबाबदार असतो. म्हणून तर युक्त कृतीची आपण प्रशंसा करतो आणि कर्तव्यच्युतीची निंदा करतो. पण मनुष्य स्वतंत्र नसेल तर त्याला आपल्या कृत्याबद्दल जबाबदार धरता येणार नाही. त्याच्या चांगल्या कृतीबद्दल त्याची प्रशंसा करण्यात काही अर्थ उरणार नाही आणि दुष्कृत्याबद्दल दोष देऊनही उपयोग नाही. दुष्कृत्य करणारी व्यक्ती म्हणेल, ‘ मी काय करू ? हे कृत्य माझ्या हातून घडणार हे ठरलेलेच होते. माझा स्वभाव आणि परिस्थिती यांच्या क्रिया-प्रक्रियांतून माझी कृती नियत झाली त्याबद्दल मला दोष देऊ नका. ’ थोडक्यात, म्हणजे अमुक करावे किंवा करू नये असे म्हणण्यात काही हशील नाही. जे होणार तेच होत असते आणि जे न होणार ते घडत नसते.

ज्याप्रमाणे दुसऱ्याला आपण नैतिक उपदेश करू त्याचप्रमाणे स्वतःलाही नैतिक संकल्पनांच्या अनुसार बदलण्याचा प्रयत्न करू. पण जर माझे सर्व संकल्प आणि त्यांतून निर्माण होणाऱ्या कृती या आधीच ठरून गेल्या असतील तर स्वतःला बदलण्याचा प्रयत्न करण्यात काहीच शहाणपणा नाही. कारण ती गोष्ट अशक्य आहे.

सिज्विकचे मत :

नियतत्ववादावर येथे घेतलेले आक्षेप सिज्विक या एकोणिसाव्या शतकातील ब्रिटिश तत्त्वज्ञास मान्य नाहीत. त्याच्या म्हणण्याप्रमाणे नियतत्ववाद पत्करल्याने नीतिमीमांसेत

काही अडचणी येत नाहीत. सुखानुभव अथवा कलास्वाद यांसारख्या ज्या गोष्टींना आंतरिक मूल्य आहे असे आपण विचाराने आणि प्रज्ञेने ठरवू त्या गोष्टींना नियतत्ववाद पत्करल्यानेही आंतरिक मूल्य राहणारच आहे. त्यांचा जो काही चांगलेपणा असेल तो आणि तेवढा राहणारच आहे. तसेच नियतत्ववाद मानल्यावर नैतिक जबाबदारीचे महत्त्व राहतेच. व्यक्तीस तिच्या कृत्याबद्दल आपण जबाबदार समजतो याचा अर्थ तिचे कृत्य युक्त असेल तर आपण त्या व्यक्तीची प्रशंसा करतो आणि अयुक्त असेल तर दोष देतो. नियतत्ववाद मानल्यानेही अशा तऱ्हेची प्रशंसा करणे आणि दोष देणे योग्यच ठरते. प्रशंसेने कृतीला उत्तेजन मिळते आणि दोष दिल्याने व्यक्ती अनुत्साही होते. हा प्रत्यक्ष दिसणारा कार्यकारणसंबंध नियतत्व-वाद्यांनी का नाकारावा ? नियतत्ववाद्याच्या जीवनपद्धतीत नैतिक निंदा-प्रशंसेला स्थान राहीलच आणि म्हणून नैतिक जबाबदारीची संकल्पना त्याला सोडून द्यावी लागणार नाही.

सिज्विकचे हे मत मान्य होण्यासारखे नाही :

(क) संगीताचे मूल्य अथवा सुखाचे मूल्य हे नियतत्ववाद पत्करल्यानेही शाबूत राहील हे खरे, पण ते नैतिक मूल्य नव्हे. सज्जनाच्या सत्कृतीचा चांगुलपणा आणि चांगल्या चित्राचा चांगलेपण या भिन्न गोष्टी आहेत. पहिल्याला चांगुलपणा असे आपण म्हणतो आणि दुसऱ्याला चांगलेपणा म्हणतो याचे कारण या दोन्ही मूल्यांमध्ये असलेला फरक हे होय. संकल्प निय असेल तर त्याला हा नैतिक चांगुलपणा येणार नाही.

(ख) तसेच, नैतिक जबाबदारीच्या बाबतीतही कृतीची प्रशंसा करून अथवा तिला दोष देऊन काही उपयोग आहे की नाही हा प्रश्न महत्त्वाचा नाही. त्या निंदा–प्रशंसेला काही अर्थ आहे का हा मुद्याचा प्रश्न आहे. व्यक्तीकडून अमुक एक कृती घडणार हे आधीच ठरलेले असेल तर तिला युक्त म्हणण्यात काही अर्थ उरणार नाही असे नियतत्व-वादाच्या विरोधकांचे म्हणणे आहे.

जर नियतत्ववाद पत्करला तर नैतिक जीवन अशक्य होईल, असे म्हणण्यापेक्षा ते अर्थहीन होईल असे म्हणण्यावर नियतत्ववादाच्या विरोधकांचा भर असतो. पण नीती तर अर्थपूर्ण गोष्ट म्हणून सिद्ध आहे. प्रश्न आहे तो नीतीला शक्य करण्याचा नसून सार्थ करण्याचा आहे.

मूरचे मत :

या संदर्भात मूरचे म्हणणे असे आहे. कृतीला युक्त अथवा अयुक्त ही विशेषणे लावण्यासाठी प्रत्यक्षात जी कृती केली गेली, तिच्याहून अन्य कृती करणे **शक्य** असले पाहिजे, कारण, व्याख्याच अशी आहे की, कर्त्यास ज्या अनेक कृती करणे **शक्य** असते त्यांपैकी जिचे परिणाम सर्वात चांगले होतील ती युक्त कृती होय. याचा अर्थ असा की, ज्या कृती प्रत्यक्षात केल्या नाहीत त्यांपैकी काही कृती करणे शक्य होते. नियतत्ववादी असे मानतात

की, प्रत्यक्षात जी गोष्ट घडली त्याहून अन्य घटना घडणे शक्यच नव्हते. हे मत मूर अमान्य करतो. त्याचा युक्तिवाद असा. ज्या गोष्टी घडल्या नाहीत त्यांचे दोन प्रकार करता येतात. आज सकाळी वीस मिनिटांत एक मैल असा मी चाललो नाही आणि एक मिनिटात दोन मैल या रीतीने धावलो नाही. दोन्ही गोष्टी मी केल्या नाहीत; त्या घटना घडल्या नाहीत हा समान मुद्दा दोन्हीकडे आहे. पण पहिली गोष्ट मी करू शकलो असतो आणि दुसरी करणे मला शक्य नव्हते हा दोन्हींत फरक आहे. वीस मिनिटांत एक मैल मी चालू शकलो असतो याचा अर्थ असा की, जर मी तसे करावयाचे ठरविले असते तर ती गोष्ट माझ्याने झाली असती याचा स्वीकार करणे म्हणजे स्वातंत्र्याला मान्यता देणे होय. या अर्थाचे कृतिस्वातंत्र्य नैतिक विचारात गृहीत आहे. जर असे मानले की, मी काहीही ठरविले असते तरी जे घडले तेच घडणार होते, तर नियतिवाद (Fatalism) होईल. नियतिवाद स्वीकारल्यास युक्त-अयुक्त हा नैतिक फरक नाहीसा होईल.

पण मी जे करावयाचे ठरविले त्याहून अन्य काही ठरविणे शक्य होते काय? 'शक्य होते काय?' याच्या अर्थाची फोड परत पहिल्याप्रमाणेच करून मूरने उत्तर दिले आहे की, 'जर मी अन्य रीतीने ठरवावे असे ठरविले असते तर अन्य रीतीनेही ठरविले असते.' पण येथे थोडा घोटाळा आहे. 'ठरवावयाचे ठरविणे' याला काही अर्थ आहे काय? ठरविणे, निवड करणे, संकल्प करणे ही एक अंतिम गोष्ट आहे. प्रश्न आहे तो हा की, तिचा उद्भव कसा होतो? जर संकल्प पूर्वनियत असेल, जर अमुक व्यक्तीचा अमक्या वेळी अमुक संकल्प राहील असे एखाद्या सर्वज्ञास आधीच सांगता येईल तर नीतीला अर्थ उरणार नाही.

४. अनियततत्त्ववाद :

नीती सार्थ करण्यासाठी आणि नीतिमीमांसेला सार्थक्य देण्यासाठी मानवी संकल्पाच्या पुरता कार्य-कारण संकल्पनेवर आधारलेला नियतत्ववाद सोडून देऊन अनियतत्ववाद (indeterminism) पत्करावा असे मत काही लोक मांडतात. या मताच्या पुष्ट्यर्थ दोन युक्तिवाद देता येतील.

(अ) आपले संकल्प नियत आहेत काय याचा अर्थ आपण खरोखर निवड करू शकतो काय असाच होतो. पण आपण निवड करतो ही तर प्रत्यक्ष गोष्ट आहे. काय निवडावयाचे, कशाची निवड करावयाची ते अनिवार्य असते असे म्हटले तर निवड याला अर्थच उरणार नाही. Compulsory choice is no choice 'तुम्ही कोणत्याही उमेदवाराची निवड करा पण, हे पहा, तुम्ही 'क्ष' या उमेदवारासच मत दिले पाहिजे' असे एखाद्या हुकुमशहाने सांगितले तर जे घडेल त्याला 'निवड' म्हणता येणार नाही. निवड नियत असून चालणार नाही. ज्या अर्थी आपले संकल्प आपण निवडतो असा अनुभव आहे त्या अर्थी संकल्प अनियत असतात असे म्हणणे योग्य दिसते. येथे आणि या क्षणी, मी हा किंवा तो संकल्प करू शकतो, त्याला नियामक असे काहीच नाही, अशी

आपली धारणा असते. प्रत्यक्ष जाणवणारा हा आंतरिक अनुभव फसवा मानावा यास काही आधार नाही. म्हणून तो प्रमाण मानावा.

(आ) 'नियतत्व' ही संकल्पना सावयव (Complex) आहे. जे स्वैर नाही ते नियत असा अर्थ आहे स्वैरतेचा प्रत्यय हा प्राथमिक आहे. स्वैरतेच्या अभावाची कल्पना करून आपण नियतत्वाची संकल्पना बनविली आहे. आपल्या अनुभवात प्रत्यक्षतः येणाऱ्या संकल्पाच्या स्वैर निवडीच्या अनुभवास मान्यता द्यावयास हवी. ती देऊन आपण अनियतत्ववाद पत्करावा.

या मताप्रमाणे मानवी मनात घडणारा संकल्प हा घटनांचा एकच प्रकार असा आहे की, जो कार्यकारण–संबंधाच्या कक्षेबाहेर आहे. संकल्पाला कारण नाही. कोणतीही व्यक्ती कोणत्या क्षणाला कोणता संकल्प करेल हे एखाद्या सर्वज्ञ ईश्वरालासुद्धा सांगता येणार नाही. कारण, तो संकल्प आधी ठरलेलाच नसतो. तो सर्वस्वी अनियत आहे. कोणत्याही क्षणी कोणताही संकल्प आकार घेईल, अगदी कोणताही.

पण या मतानेसुद्धा नीतीला जो तार्किक आधार हवा आहे तो मिळत नाही. माझा संकल्प कोणत्याही क्षणी कोणताही आकार घेऊ शकत असेल तर मी त्याचा नियंता नव्हे. मग तो संकल्प **माझा** असे तरी कसे म्हणता येईल? संकल्प यदृच्छाधीन असेल तर मी पराधीन ठरतो. अशा तऱ्हेचा अनियतत्ववाद पत्करल्याने मानवी स्वातंत्र्याचे समर्थन शक्य होत नाही व ते न झाल्याने नैतिक–अनैतिक असा भेद उरत नाही.

५. आत्मनियतत्ववाद :

नियतत्ववाद आणि अनियतत्ववाद ही दोन्ही मते नैतिक संकल्पनांचा अर्थ हिरावून घेतात. म्हणून त्या दोहोंच्या ऐवजी आत्मनियतत्ववाद (Theory of Self-determinism) नावाची उपपत्ती पत्करली जाते. 'स्वातंत्र्य' याचा अर्थ नियतत्वाचा अभाव असा न करता आत्मनियतत्व असा केला जातो. स्वातंत्र्य म्हणजे स्वैरता नव्हे. स्वातंत्र्यातही तंत्र (नियतत्व) असते. पण ते 'स्व' चे असते. स्वतंत्र म्हणजे तंत्रहीन नव्हे. माझा संकल्प मी करतो, अन्य कोणीही नाही. तसेच तो परिस्थितीनेही नियत होत नाही. ही भूमिका आत्मनियतत्वाची आहे. हा पक्ष घेतल्यावर साधुत्व आणि खलत्व, सत्कृत्य आणि दुष्कृत्य हे नैतिक भेद करता येतात. अमुक गोष्ट करणे माझे कर्तव्य आहे, या म्हणण्याला अर्थ येतो. माझे कर्तव्य करण्याबद्दल मी जबाबदार असतो. जबाबदार असतो याचा अर्थ निंदास्तुतीला पात्र असतो किंवा यशापयशाचा धनी असतो, एवढाच नाही. जबाबदार असतो म्हणजे कर्तव्याचे बंधकत्व माझ्यावर येऊन पडते. मी स्वतंत्र नसतो तर हे बंधकत्व आले नसते. वाईट गोष्टीविषयीची प्रवृत्ती आवरू शकत असूनही मी आवरली नाही तरच मी असज्जन ठरतो. आणि माझ्या शुभ प्रेरणांचा मी जनक असेन तरच मला सज्जन म्हणता येईल. थोडक्यात म्हणजे संकल्पाला कारण नसते असे म्हटल्याने मानवी

स्वातंत्र्य सिद्ध होत नाही; तर मी स्वतः माझ्या संकल्पाचे कारण आहे असे मानल्याने आत्मस्वातंत्र्य व म्हणूनच नीतिचिकित्सा यांना योग्य ती तार्किक बैठक मिळते.

६. नैतिक स्वातंत्र्य आणि विवेकबुध्दी :

वर म्हटले की, माझ्या संकल्पाचे कारण 'मी' हेच असले तर ते खरेखुरे आत्म-स्वातंत्र्य होय. या ठिकाणी 'मी' म्हणजे कोण हा प्रश्न प्रस्तुत ठरतो.

समजा, उद्यापासून पहाटे पाच वाजता उठून मोकळ्या हवेत फिरावयास जावे असे पूर्ण विचारांती मी ठरविले. झोपताना घड्याळाला गजर लावला. गजर ऐकून सकाळी जाग आल्यावर मी जर स्वतःशीच म्हटले की, "आज अनपेक्षितपणे थंडी जरा अधिकच आहे. म्हणून पहाटे उठण्याचा कार्यक्रम उद्यापासून सुरू करावा." तर हा दुसरा निर्णयही माझाच आहे. आणि काल दिवसभर विचार करून ठरविलेला निर्णयही माझाच होता. हे दोन्ही 'मी' एकच आहेत काय? मी माझ्या संकल्पाचे कारण असणे म्हणजे आत्मस्वातंत्र्य असा अर्थ केल्यावर मी म्हणजे कोण याचा काही अर्थ करणे प्राप्त होते. मी म्हणजे माझा स्व-भाव हे तर खरेच. पण कोणता भाव म्हणजे स्व-भाव? माझ्या व्यक्तित्वात विवेक आहे आणि विकारही आहेत. द्वेष, क्रोध, मोह इत्यादी विकार हे संकल्पाचे कारण असतील तर तो संकल्प स्वतंत्र नव्हे. हे विकार म्हणजे 'मी' चे खरे स्वरूप नव्हे. म्हणून, 'मी क्रोधाच्या आहारी गेलो', 'मी मोहाच्या आधीन झालो' असे शब्दप्रयोग होतात. कारण, विवेक हेच 'मी' चे खरे स्वरूप होय. एखादा व्यसनाधीन माणूस संपूर्ण विचार करून ठरवितो की, हे व्यसन माझ्या हिताचा नाश करणारे आहे म्हणून आता येथून पुढे त्याच्या वाटेस जाणार नाही. 'पण जर मला त्याचा मोह पडला तर?' या प्रश्नास तो बहुधा असे उत्तर देतो की, 'मोह पडला तर मी हा 'मी' कसला?' मी म्हणजे नीट विवेक करून या व्यसनापासून दूर राहीन असा संकल्प आता ज्याने केला तो. अंथरुणाच्या उबेचा मोह पडून पहाटे उठू नये ही माझी इच्छा मोहातून निर्माण होते. पहाटे उठावे या संकल्पाला विवेकाचे जे पाठबळ होते ते तिला नाही. तेव्हा संकल्प स्वातंत्र्य अथवा आत्मनियतत्त्व त्याचा अर्थ विवेकाकडून झालेले नियतत्त्व असा होतो.

याच्यातून असाही अर्थ निघतो की जी कृती चांगली अथवा युक्त असेल (म्हणजे, जी विवेकाला अनुसरून असेल) तेवढीच काय ती स्वतंत्र कृती, व जी वाईट अथवा अयुक्त असेल (म्हणजे, असंस्कारित वासनांनी जी नियत असेल) ती अस्वतंत्र कृती होय. पण हा अर्थ पत्करला तर कृती चांगली असेल तर मी संकल्प-स्वातंत्र्य उपभोगितो व वाईट असेल तर पारतंत्र्याचा बळी ठरतो असे होते. या म्हणण्यात काही विसंगती दिसते. माणसास संकल्प-स्वातंत्र्य आहे असे म्हटल्यास ते नेहमीच असले पाहिजे; कधी असते आणि कधी नसते असे म्हटल्यास त्यात स्वाधीनता नाही. या अडचणीस उत्तर असे की, कोणत्याही वेळी विवेकयुक्त आचरण करणे माणसास शक्य असते. म्हणजेच संकल्प-स्वातंत्र्य

उपभोगण्याचे स्वातंत्र्य त्यास सदैव असते. माणूस स्वतंत्र आहे याचा अर्थ एवढाच. नीतीची मागणीही एवढीच असते.

या स्वातंत्र्याच्या संकल्पनेत कारणत्व नाकारलेले नाही. किंबहुना, कारणाचे नियतत्व-सुद्धा येथे मान्य केले आहे. आत्मस्वातंत्र्य म्हणजे आत्मनियतत्व. अथवा असेही म्हणता येईल की, स्वतंत्र संकल्प म्हणजे ' मी ' हा ज्याचे कारण आहे असा संकल्प.

असे म्हटल्याने परत आपण नियतत्ववादाकडे जातो की काय अशी शंका येईल. जर कारण हे कार्याला नियत करते तर भावी कालातील माझे संकल्प ठरून गेलेले असणार. कालपट जसजसा उघडला जाईल, तसतसे भावी कालातील संकल्प मला प्रत्यक्ष दिसतील. नाटकात पडद्या पाठीमागे सर्व दृश्य तयारच असते. त्याचप्रमाणे भावी कालातील संकल्प ठरलेलेच आहेत असा त्याचा अर्थ होईल. त्यामुळे एखाद्या सर्वज्ञ पुरुषास ते संकल्प या क्षणीसुद्धा कळू शकतील. तो त्यांचे अचूक भविष्य वर्तवू शकेल. ही शक्यता असल्यास माझे संकल्प अटळ आहेत, अनिवार्य आहेत असा त्याचा अर्थ होईल. असा अर्थ झाल्यास स्वातंत्र्य स्वातंत्र्य ते काय राहिले ?

या आक्षेपाला दोन उत्तरे देता येतील. (१) पहिले उत्तर असे : कृतीचे अथवा संकल्पाचे प्राक्कथन (Prediction) करता आले म्हणजे स्वातंत्र्याचा लोप झालाच अथवा त्याचा नैतिक चांगुलपणा नष्ट झाला असे होत नाही. ज्याचे विमल चरित्र मला परिचयाने माहीत आहे अशा व्यक्तीस कोणी लाच देऊ केली तर ती व्यक्ती तिचा स्वीकार करणार नाही असे प्राक्कथन मला करता येईल. पण त्यामुळे मी त्या व्यक्तीचे स्वातंत्र्य नाकारीत नाही तर ते अधोरेखित करतो. तसेच ती व्यक्ती लाच घेणार नाही असे आधीच भविष्य केल्यामुळे त्या व्यक्तीच्या कृतीचा नैतिक चांगलेपणाही कमी होत नाही; बहुधा त्याला अधिक उठाव मिळतो.

(२) ' मी ' हे संकल्पाचे ' कारण ' मानल्याने नियतत्ववाद स्वीकारला जातो काय व परिणामतः संकल्पाची नैतिकता नाहीशी होते काय या शंकेस आणखी एक उत्तर देण्यासाठी असे लक्षात घेतले पाहिजे की, कारण-कार्य संबंधाची कल्पना दोन रीतींनी करता येते. पहिल्या रीतीप्रमाणे कार्य हे कारणात अनुस्यूत असते. रात्री घड्याळात गजर लावून ठेवणे हे कारण व पहाटे ठराविक वेळी खणखण असा आवाज येणे हे त्याचे कार्य. या ठिकाणी कारणसामग्री निश्चित झाल्यावर कार्यसुद्धा अमुक एक म्हणून निश्चित होते. अशा प्रकारचा कारण-कार्यसंबंध असतेवेळी प्राक्कथन करता येते. चंद्र, सूर्य व पृथ्वी यांच्या आजच्या स्थिती व त्यांच्या विविध गती समजल्या म्हणजे ग्रहणे केव्हा होतील ते आगाऊ सांगता येते. आधारविधाने दिल्यावर ज्याप्रमाणे त्यांचा निष्कर्ष नियत होतो, जवळजवळ त्याच प्रकारच्या अनिवार्यतेने या प्रकारचे कारण आपले कार्य नियत करते. या ठिकाणी कारण हे कार्याचे व्यंजक आहे असे म्हणू. Entailment theory of causation असे नाव कारणतेच्या या उपपत्तीस दिले जाते.

दुसऱ्या प्रकारचे कारण हे सर्जक (creative) असते. कवीची प्रतिभा हे कवितेचे कारण होय. पण याचा अर्थ असा नव्हे की, कवीच्या प्रतिभेत कविता कोठेतरी दडून बसली आहे आणि योग्य समय आला म्हणजे ती प्रकट होते. प्रतिभेतून कविता स्फुरते याचा अर्थ कविता निर्माण होते. ती प्रतिभेत अनुस्यूत असत नाही. ती सर्वस्वी नवीन असते. म्हणून अमुक कवी अमक्या वेळी अमुक कविता लिहीलच असे प्राक्कथन करता येणार नाही. मी अथवा माझा विवेक हे संकल्पाचे कारण म्हटले जाते तेव्हा त्याचा अर्थ ते सर्जक कारण आहे असा घ्यावयाचा. तसा घेतला म्हणजे वर व्यक्त केलेल्या संशयाचे निराकरण होते आणि संकल्प-स्वातंत्र्याचे समर्थन होते. मनात मोठे वादळ उठून जेव्हा कृतीसंबंधी एखादा निर्णय आपण ठामपणे घेतो तेव्हा या स्वातंत्र्याचा साक्षात अनुभव येतो. मनुष्याला संकल्प-स्वातंत्र्य आहे म्हणून नीती सार्थ होते आणि नैतिक प्रयत्नाचे समर्थन होते.

अस्तित्ववादाच्या परिभाषेत हे म्हणणे अशा रीतीने सांगता येईल. निश्चित स्वरूप असलेला, म्हणजे स्वत्व -essence- असलेला मी नावाचा कोणी कर्ता आधी असतो व कृतीसंबंधी निर्णय घेतो असे नाही. प्रथम निर्णयाची कृती घडते, अगदी स्वतंत्रतेने निर्णय केला जातो. अशा कृतींतून 'मी'ची घडण होते. माझ्या स्वभावाने संकल्प नियत होतो असे नाही. स्वतंत्र, स्वयंभू संकल्पाने स्वभावाची संकल्पना साकार होत राहाते असे म्हणता येईल.

१०

पाप, अपराध आणि शिक्षा

१. पाप अथवा नैतिक वाईटपणा :

सर्जनशील विवेकबुद्धीने घेतलेला कृतिविषयक निर्णय म्हणजे स्वतंत्र संकल्प असा निष्कर्ष गेल्या प्रकरणाच्या अखेरीस काढला. जो संकल्प विवेकाला अनुसरून असेल तो सत्संकल्प होय, नैतिक मूल्य त्यालाच असते, आणि तोच स्वतंत्र संकल्प होय. संकल्प-स्वातंत्र्य याचा अर्थ असा घेतला तर ते नुसते असते किंवा नसते असे म्हणण्याऐवजी ते कमावता येते असे म्हणणे अधिक योग्य ठरेल. प्रयत्नाने आणि सवयीने आपल्या कृती अधिकाधिक विवेकाधिष्ठित करता येतात.

पण माणूस विवेकाने वागेलच असे नाही. स्वतंत्र न होण्याचे स्वातंत्र्यही त्याच्याकडे आहे. तो विकारांचीही गुलामी पत्करतो. विवेक अथवा विकार, सत् अथवा असत् यांपैकी कशाचीही तो निवड करू शकतो. हे निवडीचे स्वातंत्र्य ही एक अंतिम गोष्ट आहे. अस्तित्ववादी तत्त्वचिंतकांच्या मताप्रमाणे माणसाचे हे स्वातंत्र्य म्हणजे त्याच्या जीवनातील मध्यवर्ती गोष्ट होय. मनुष्य हा स्वातंत्र्याने शापित आहे (Man is condemned to be Free) असे सार्त्रने म्हटले आहे.

नैसर्गिक दुःख : शारीरिक वेदना अथवा मानसिक त्रास हे दुःख आहे. दुःख ही वाईट गोष्ट आहे. पूर, वादळे, भूकंप, रोगजंतू यांसारख्या भौतिक कारणांमुळे कितीतरी दुःखे जगात निर्माण होतात. परमेश्वर सर्वशक्तिमान आणि परमकारुणिक असताना जगात इतके दुःख का आहे ? कारुणिक असल्यामुळे प्राण्यांना दुःख होऊ नये अशी इच्छा

त्याची असणारच. आणि सर्वशक्तिमान असल्यामुळे इच्छेला फलद्रूप करण्याचे सामर्थ्यही त्याच्याकडे असणार. मग परमेश्वराच्या या सृष्टीत एवढे दुःख का हा प्रश्न धर्ममीमांसेत महत्त्वाचा आहे.

भौतिक कारणांनी निर्माण होणाऱ्या दुःखाला नैसर्गिक वाईटपणा (natural evil) असे म्हणता येईल. नैसर्गिक कारणांपासून निर्माण होणाऱ्या दुःखांचे निवारण करण्यासाठी माणूस सदैव प्रयत्नशील असतोच. पण या नैसर्गिक वाईटाशिवाय मानवनिर्मित असे पुष्कळच वाईट जगात आहे. युद्धे, भांडण-तंटे, द्वेष, मत्सर इत्यादींच्यामुळे केवढी तरी विषण्णता मानवी जीवनात आलेली आहे. या दुःखदौर्मनस्याला मानवनिर्मित या अर्थाने नैतिक अमंगलता (moral evil) असे म्हणता येईल. पण नैतिक अमंगलतेला अथवा वाईटपणाला (moral evil) आणखीही एक अर्थ आहे. तो म्हणजे ज्या नैतिक दोषांमुळे ही दुःखे उद्‌भवतात तो अंतःकरणातील दोष अथवा अंतःकरणाचे मालिन्य हा होय. त्याला दुर्वासना, दुरित अथवा पाप (sin) असे नाव द्यावे लागेल. माणसाला निवडीचे स्वातंत्र्य आहे. माणूस पाप, दुरित अथवा दुष्टपणाही निवडू शकतो आणि सत्-संकल्पाचीही निवड करू शकतो. मग तो पापाची निवड का करतो ? मनुष्य पाप का करतो याला उत्तर नाही. पण जगात पाप आहे हे निश्चित. जगात दुष्टपणा, दुरित, दुराचरण, दुर्जनता ही आहेत. ती का असावीत हा प्रश्न नीतिमीमांसेत येणार नाही. कारण दुष्टपणा अथवा पाप ही गोष्ट मुद्दलातच नसती तर नीति-अनीतीचा प्रश्नही उद्‌भवला नसता आणि नीतिमीमांसेची शक्यताच निर्माण झाली नसती. पाप अथवा दुराचरण (moral evil) ही गोष्ट आहे म्हटल्यावर तिचे निराकरण कसे करावयाचे हा प्रश्न मात्र नीतिमीमांसेचा होऊ शकतो. ' दुरितांचे तिमिर ' घालविण्यासाठी अपराधी व्यक्तीस शिक्षा करणे ही मानवी संस्कृतीत निर्माण झालेली एक रीत आहे. म्हणून, शिक्षेसंबंधीचा तात्त्विक विचार हा नीतिमीमांसेत करावा लागतो. नीतीला स्वतःप्रामाण्य आहे पण तिचे बल तोकडे पडते. नीतीला जसे प्रामाण्य आहे तसे सामर्थ्यही असते तर नीती ही विश्वरचनेचे नियामक तत्त्व बनली असती. पण प्रत्यक्षात तसे घडत नाही. म्हणून जगात अपूर्णता आहे. दुःख आहे; दुर्जनता आणि दुरित आहे. त्याचे काही निराकरण व्हावे म्हणून ' अपराध्यास दंड ' ही संस्था निर्माण झाली.

शिक्षेचे कार्य : जगात दुर्जनता आहे. समाजात गुन्हे होतात. माणसे अपराध करतात. एखाद्याने अपराध केला याचा अर्थ, समाजात जी नैतिक धारणा असते अथवा जो नैतिक तोल असावा असा आपला संकल्प असतो, त्याला काही धक्का लावला असा होईल. तो तोल पुन्हा आणावा, निर्माण झालेले दुर्जनत्व हे कोणत्या तरी रीतीने निपटून काढावे, हे शिक्षेचे अथवा दंडनीतीचे कार्य आहे असे स्थूल मानाने मानता येईल.

२. शिक्षेच्या उपपत्ती :

शिक्षेचे हे कार्य लक्षात ठेवून शिक्षेसंबंधीच्या निरनिराळ्या उपपत्तींचा विचार करू.

प्राप्तव्यवादी आणि कर्तव्यवादी या नीतिमीमांसेच्या दोन प्रमुख उपपत्ती आहेत असे पूर्वी आपण पाहिले त्याला अनुसरून शिक्षेसंबंधीच्या उपपत्तीसुद्धा मुख्यतः दोन प्रकारच्या आहेत. कारण, वर म्हटल्याप्रमाणे शिक्षेचे कार्य ढासळलेल्या नैतिक तोलाची पुनःस्थापना हे आहे. नीतीच्या अर्थाकडे पाहण्याच्या दोन तऱ्हा आहेत. म्हणून शिक्षेसंबंधीसुद्धा त्यांना समांतर अशा दोन उपपत्ती आहेत. एक उपपत्ती प्राप्तव्यवादी अथवा उपयुक्ततावादी आहे. आणि दुसरी नियमवादी अथवा कर्तव्यवादी आहे.

३. शिक्षेची निवारणवादी उपपत्ती : (Deterrent theory of Punishment)

शिक्षेच्या दोन उपपत्तींपैकी उपयुक्ततावादी उपपत्तीपासून आपण सुरुवात करू. तिचे रूढ नाव निवारणवादी उपपत्ती (deterrent theory) असे आहे. गुन्हा शाबीत झाल्यावर अपराध्यास शिक्षा करावयाची ती अशासाठी की, तो गुन्हा परत घडू नये. एकतर गुन्हेगाराला अद्दल घडावी आणि ज्या प्रकारचा गुन्हा त्याने केला होता तसल्या प्रकारचा गुन्हा परत करण्यापासून त्याने परावृत्त व्हावे. दुसरे असे की, त्याला झालेली शिक्षा पाहून इतरांनाही जरब बसावी आणि त्यामुळे समाजात तसल्या प्रकारचे गुन्हे परत होऊ नयेत. आणखीही एका रीतीने शिक्षेचा उपयोग होऊ शकतो. अपराध्याला बंदीत टाकल्यावर निदान शिक्षेची मुदत संपेपर्यंत तो इतरांस उपद्रव देणार नाही. या मर्यादित हेतूसाठी शिक्षेची योजना केलेली असेल तर तिला **प्रतिबंधक शिक्षा** (preventive punishment) असे म्हणता येईल. या शिक्षेचे समर्थनही निवारणवादी अथवा उपयुक्ततावादी उपपत्तीनेच करता येते. या सर्वांचा अर्थ असा की, अपराध्याला शिक्षा करावयाची ती त्याच्या शिक्षेमुळे समाजाला काही फायदा व्हावा म्हणून. मेंढ्या चोरलेल्या एका गुन्हेगारास न्यायाधीश म्हणाला, ‘ तू मेंढ्या चोरल्यास म्हणून ही शिक्षा नव्हे, तर मेंढ्या चोरल्या जाऊ नयेत यासाठी मी तुला शिक्षा करीत आहे. ’ त्या न्यायाधिशाच्या या वाक्यात निवारणवादी उपपत्तीचे प्रतिबिंब आढळते. भावी अपराधाचे निवारण व्हावे म्हणून अपराध्यास शिक्षा करावयाची असा त्या उपपत्तीचा अर्थ घ्यावयाचा आहे.

आक्षेप :

या उपपत्तीवर दोन आक्षेप येतात.

(अ) दुसऱ्या व्यक्तीचे काही भले व्हावे म्हणून जर एखाद्याला काही शिक्षा व्हावयाची असेल तर साहजिकच तो म्हणेल–‘ इतरांचे चांगले व्हावे यासाठी मला शिक्षा करणे हे चूक आहे. ते न्यायाला धरून होणार नाही. इतरांचे बरे करण्याची जबाबदारी माझ्यावर नाही. लाभ इतरांना आणि शिक्षा मला, हे मी का म्हणून सहन करावे ? ’ इतरांना जरब बसावी म्हणून एखाद्या व्यक्तीला शिक्षा करावी हे तत्त्व जर मान्य केले तर चमत्कारिक प्रसंग निर्माण होतात. समजा, एखादा खून घडला आहे. प्रयत्न करूनही खरा गुन्हेगार

सापडत नाही. अशा वेळी समाजात दहशत निर्माण व्हावी म्हणून एखाद्या निरपराध व्यक्तीस तिच्याविरुद्ध खोटाच पुरावा निर्माण करून फाशी देणे योग्य होईल का ? लोकांना जरब बसावी हे शिक्षेचे कार्य त्याला फाशी देण्याने होईलही. तरीसुद्धा खोटा पुरावा रचून निरपराध व्यक्तीस सजा देणे हे अन्यायाचेच मानले जाईल. निरपराध्याला शिक्षा करणे, त्यामुळे कितीही मोठे फायदे झाले तरी, फार मोठा अन्याय आहे. समाजाच्या केवढ्याही मोठ्या फायद्यासाठी, तिची संमती नसताना, एखाद्या व्यक्तीचा बळी देता येणार नाही. शिक्षेची निवारणवादी उपपत्ती मान्य केली तर मात्र या अन्यायी कृत्याचे समर्थन केल्यासारखे होईल.

(आ) या उपपत्तीवर दुसरा आक्षेप असा की, लोकांना भीतीच्या दडपणाखाली सदाचारी बनविणे हे त्या उपपत्तीला धरून होईल. पण अशा तऱ्हेची सक्तीची नीती आणि अनीती यांत फारसा फरक नाही.

४ शिक्षेची प्रतिशोध- उपपत्ती (Retributive theory of punishment)

वर सांगितलेली निवारणवादी उपपत्ती ही मूलतः उपयुक्ततावादी आहे. तीमध्ये शिक्षेचे फायदे विचारात घेतले जातात. पण वर सांगितलेले आक्षेप तिच्यावर येत असल्यामुळे तिच्याऐवजी जिच्यात शिक्षेचा कोणताही फायदा विचारात घेतला जात नाही अशी दुसऱ्या टोकाची एक उपपत्ती पत्करली जाते. तिचे नाव प्रतिशोध उपपत्ती (retributive theory) असे आहे. नियमवादी नीतिमीमांसेला (rule-based moral theory ला) अनुरूप अशी ही उपपत्ती आहे. कांट, ब्रॅड्ले यांनी तिचा पुरस्कार केला. या उपपत्तीप्रमाणे अपराध्याला शिक्षा द्यावयाची ती त्याने गतकाळात गुन्हा केलेला आहे एवढ्याचसाठी. त्याला शिक्षा देऊन समाजाचे काय काय फायदे होतील याचा विचार करण्याची गरज नाही. कांटने असे म्हटले आहे की, जर उद्या समाजातील सर्व व्यक्तींनी मिळून एकमेकांचे ऋणानुबंध आणि लागेबांधे तोडून टाकावयाचे असे ठरविले तरीसुद्धा तसे करण्यापूर्वी फाशीची शिक्षा होऊन तूर्त कोठडीत मृत्यूची वाट पाहात असलेल्या शेवटच्या गुन्हेगारास आज फाशी दिले पाहिजे. उद्यापासून समाज ही गोष्ट अस्तित्वात नसल्याने गुन्हे होऊच शकणार नाहीत. पण त्या माणसाचा गुन्हा पूर्वी घडला आहे आणि त्या झाल्या गुन्ह्याबद्दल त्याला योग्य ती शिक्षा करणे आवश्यक आहे.

अपराधी शिक्षेस पात्र होतो आणि त्याला शिक्षा देणे हे इतरांचे कर्तव्य ठरते. त्या कर्तव्यात ते कसूर करतील तर त्या अपराधी व्यक्तीवरसुद्धा तो अन्याय होईल. गुन्ह्याला प्रायश्चित हे असलेच पाहिजे. गुन्ह्याची ती कमाई आहे. गुन्हा हा एक प्रकारचा डाग आहे. शिक्षा देणे ही तो डाग पुसून टाकण्याची एक रीत आहे.

आपल्यावर अत्याचार झाल्यास अत्याचार करणाऱ्या माणसाचा सूड घ्यावा, प्रतिशोध घ्यावा अशी एक साहजिक प्रवृत्ती असंस्कृत माणसात असते. या प्रवृत्तीत त्याने

माझा डोळा काढला तर मीही त्याचा डोळा काढावा, त्याने माझा दात पाडला तर मीही त्याचा दात पाडावा, अशा पद्धतीचे एक तर्कशास्त्र असते. हे तर्कशास्त्र सूडाच्या भावनेतून निर्माण झालेले असते.

शिक्षेची प्रतिशोध उपपत्ती जे मानतात ते या सूडभावनेचा पुरस्कार करीत नाहीत. सूडबुद्धी ही एक भावना आहे. भावनेच्या भरात केलेली कृती नैतिक होणार नाही असे कर्तव्यवादी नीतिमीमांसक मानतीलच मानतील. सूडबुद्धीतील भावनेचा म्हणजे विकाराचा अंश काढून टाकण्यासाठी समाजाने न्याययंत्रणा निर्माण केली आहे. समाजाचा नैतिक विवेक न्यायाधिशाच्या मुखाने शिक्षा सुनावतो. न्यायाधिशाच्या मनात सूडाची भावना नसते. म्हणून प्रतिशोध उपपत्ती पत्करल्यावर आपण असंस्कृत माणसाच्या सूडबुद्धीपाशी येऊन पोहोचतो असे बिलकुल नाही. या उपपत्तीचे म्हणणे इतकेच आहे की, गुन्हा केला हेच शिक्षा करण्यास पुरेसे समर्थन आहे. शिक्षेचे फायदे काय होतील याचा विचार करणे म्हणजे अपराधी माणसाकडे तो इतरांच्या हिताचे साधन आहे अशा दृष्टीने पाहिल्यासारखे होईल. ही दृष्टी नीतिशास्त्राला मंजूर असणार नाही. कारण, मनुष्यव्यक्ती हे साध्य आहे; साधन नाही.

आक्षेप

वरील उपपत्तीवर दोन आक्षेप येतात.

(अ) जगात गुन्हा घडला म्हणजे एक पाप झाले. पाप ही एक वाईट गोष्ट आहे. आता त्या गुन्हेगाराला शिक्षा देणे म्हणजे त्याला शारीरिक आणि मानसिक पीडा देणे होय. पण पीडा ही आणखी एक वाईट गोष्ट झाली. मूळच्या वाईट गोष्टीत आणखी एका वाईट गोष्टीची भर घातल्याने जगात वाईटाचे प्रमाण अधिकच होणार. त्याचे समर्थन कसे करता येईल ?

(आ) प्रत्यक्षात असे दिसते की, न्यायाधीश जेव्हा शिक्षा देतात तेव्हा शिक्षेच्या परिणामाचाही ते विचार करतात आणि तो जमेस धरून शिक्षेच्या प्रमाणात फरक करतात. एकच गुन्हा एखाद्या सामान्य माणसाने केला आणि एखाद्या उच्चपदस्थ माणसाने केला तर त्या दोघांना एकसारखीच शिक्षा होणार नाही. उच्चपदस्थाला अधिक शिक्षा होईल. कारण, त्या शिक्षेचे सामाजिक फायदे अधिक आहेत.

वरील दोन आक्षेपांवरून असे म्हणता येईल की प्रतिशोध उपपत्ती ही अपुरी आहे. तिच्यात काही कमतरता आहे.

५ दंडाची सुधारणावादी-उपपत्ती (Reformative theory of punishment)

शिक्षेसंबंधी आणखीही एक उपपत्ती आहे. तिचे अधिकृत नाव reformative theory असे आहे. शिक्षेचे कार्य अपराध्याची सुधारणा करावी असे या उपपत्तीत मानले

जाते. मराठीत तिला सुधारणावादी उपपत्ती असे म्हणू. ही उपपत्ती स्वीकारूनच मराठीतील 'शिक्षा' हा शब्द आलेला आहे. 'शिक्ष' या क्रियापदाचा अर्थ शिकविणे असा आहे. (हिंदीत शिक्षा याचा अर्थ शिक्षण असा आहे, तो ध्यानी घ्यावा.)

या मताप्रमाणे गुन्हेगारी वृत्ती ही एका प्रकारच्या मानसिक कमतरतेची निदर्शक आहे. तो एक मनाचा रोग आहे. शारीरिक रोगाने पछाडलेल्या माणसास बरे करण्याचा आपण प्रयत्न करतो, त्याची काळजी घेतो, शुश्रूषा करतो. गुन्हेगाराच्या म्हणजेच मानसिक रोग्यांच्या बाबतीतसुद्धा आपण हीच गोष्ट केली पाहिजे. मनुष्य स्वभावतः चांगला असतो. तो दुराचारी बनतो तो परिस्थितीमुळे किंवा अज्ञानामुळे किंवा काही मानसिक दोषामुळे. आपण दोषांना काढून टाकले पाहिजे. गुन्हेगाराला सुधारले पाहिजे. त्याला शिक्षण दिले पाहिजे. शिक्षा म्हणजे शिक्षण. अपराध्याला सजा द्यावयाची म्हणजे त्याला शिक्षण द्यावयाचे. तुरुंग अथवा बंदीशाळा यांचे रूपांतर संस्कार-शाळेत केले पाहिजे. अपराध्यास केवळ त्याने गुन्हा केला म्हणून शिक्षा देणे अथवा इतरांना जरब बसावी म्हणून त्यास शिक्षण देणे हे रानटीपणाचे आहे. सुसंस्कृत समाजात तसे करणे योग्य नाही.

आक्षेप

याही उपपत्तीवर आक्षेप घेता येतो. या उपपत्तीत व्यक्तीची नैतिक जबाबदारी ही गोष्ट मुळातच नाहीशी होते. प्रत्येक माणूस केवळ अज्ञानी अथवा दुर्बळ ठरतो. जगात पाप, गुन्हा अथवा दुरित ही गोष्टच उरत नाही. गुन्हा घडल्यावर आपण अपराध्याबद्दल अनुकंपा दाखवावयाची; त्याचा निषेध करावयाचा नाही असे या उपपत्तीतून निघते. लहान मुलांच्या बाबतीत, वेड्यांच्या बाबतीत अथवा विशेष रीतीने जे रोगग्रस्त आहेत. त्यांच्या बाबतीत ही गोष्ट मान्य करता येईल. पण सर्वच लोकांना हा न्याय लावला तर नैतिक–अनैतिक, योग्य–अयोग्य, सदाचार–दुराचार हा भेदच नष्ट होऊन जाईल. व्यक्ती स्वतंत्र असते आणि म्हणून ती आपल्या कृत्याबद्दल जबाबदार असते या आधारावरच हे भेद केले गेले आहेत. ही जबाबदारीची कल्पना आपण टाकून दिली तर नीतिमीमांसेचा पायाच उखडला जाईल. म्हणून दंडाची (शिक्षेची) ही सुधारणावादी उपपत्तीही सर्वांशाने मान्य करता येत नाही.

दुसरे असे की, सुधारणावादी उपपत्ती ही एका अर्थाने शिक्षेची अथवा दंडाची उपपत्ती नव्हेच. कारण, दंड या संकल्पनेत अपराध्याला काही इजा पोहोचावी, त्रास व्हावा ही गोष्ट अंतर्भूत आहे. पण त्याला सुधारण्याच्या प्रक्रियेत असे काही होणार नसेल तर शिक्षेसंबंधी कोणती समस्याही उभी रहात नाही व शिक्षेची उपपत्ती देण्याची गरजही रहात नाही. व्यक्तीची नैतिक सुधारणा करण्याचे जे तंत्र अवलंबले जाईल त्यामुळे ते यशस्वी होऊन जर व्यक्ती खरोखरीच सुधारली तर त्याविषयी तक्रार करण्याचे कारणच नाही. या ठिकाणी शिक्षा (म्हणजे दंड) नसल्याने शिक्षेची उपपत्ती द्यावयाचेही कारण नाही.

६. समावेशक उपपत्ती (Comprehensive theory)

शिक्षेच्या वर दिलेल्या उपपत्ती अपुऱ्या असल्यामुळे त्या प्रत्येकीतील सत्यांश घेऊन खालीलप्रमाणे एक सर्वसमावेशक उपपत्ती देता येईल.

मुळात व्यक्ती शिक्षेला पात्र होते ते तिने काही अपराध केला होता म्हणून. इतरांचा काही फायदा व्हावा म्हणून ती शिक्षेस पात्र ठरत नाही. प्रतिशोध उपपत्तीतील हा भाग स्वीकारण्यासारखा आहे. त्यामुळे निरपराध माणसास शिक्षा करण्याचा प्रश्नच येणार नाही. पण शिक्षेचे प्रमाण किती असावे हे ठरविताना तिच्या परिणामांकडे नजर देणे वावगे नाही. अपराधी व्यक्तीने गुन्हा करून इतरांच्या अधिकारावर ज्या मर्यादेपर्यंत आक्रमण केले असेल त्या मर्यादेपर्यंत तिने आपले अधिकार गमावले आहेत. पण या मर्यादेच्या आत राहून आणि परिणामांकडे नजर ठेऊन शिक्षेचे प्रमाण कमी-जास्त करता येईल. हे म्हणणे स्वीकारल्यास निवारणवादी उपपत्तीतील सत्यांश आपण घेतला असे होईल. अगदी क्वचित प्रसंगी असे घडेल की अपराध्याला नैतिकदृष्ट्या जबाबदार धरण्याऐवजी तो अज्ञानी आणि मानसिक रोगी आहे हा दृष्टिकोण योग्य होईल. अशा थोड्या बाबतीत सुधारणावादी उपपत्तीसुद्धा मान्य करता येईल. या उपपत्तीत तिन्ही प्रसिद्ध उपपत्तींचा संग्रह केला गेला आहे.

जी. ई. मूरचे मत :

जी. ई. मूर या लेखकाने आणखी एक उपपत्ती सुचविली आहे. साध्यमूल्यांच्या चांगुलपणाकडे अथवा वाईटपणाकडे सुटेपणाने पाहता येणार नाही. कारण, त्यांचा एक आकृतिबंध बनत असतो असे त्याचे म्हणणे आहे. मूल्य लक्षात घ्यावयाचे ते या सबंध आकृतिबंधाचे. त्या आकृतिबंधाचे जे घटक असतील त्या प्रत्येकाच्या मूल्याची बेरीज करून आकृतिबंधाचे मूल्य ठरत नाही असा त्याचा दावा आहे. त्याचा एक अर्थ असा होतो की, जे वाईट आहे त्याच्या जोडीला आणखी वाईट आणून बसविले तर अधिक वाईटाची निर्मिती होईलच असे नाही. साकल्याने परिणाम कदाचित कमी वाईटही होऊ शकतो. शिक्षा देण्यामागे हा विचार असावयास हरकत नाही. अपराध्याचे पाप ही एक वाईट गोष्ट आहे. पण त्याला शिक्षा झाल्यास एकूण वाईटपणा कमी होतो. शिक्षा न झालेला प्रमत्त, बेमुर्वतखोर गुन्हेगार ही गोष्ट फार भयंकर आहे. शिक्षा देऊन त्या व्यक्तीला काही हालअपेष्टा भोगाव्या लागल्या तर एकूण दृश्य कमी भेसूर होईल. या उपपत्तीमध्ये शिक्षेचे समर्थन तिच्या उपयुक्ततेद्वारा केले आहे.

७. क्षमाशीलता (Forgiveness)

अपराध्यास कोणतीही शिक्षा देण्याऐवजी त्याला क्षमा करणे, त्याच्याविषयी क्षमावृत्ती बाळगणे हीही एक प्रतिक्रिया असू शकते. तिचे समर्थन करता येईल काय ? ते पाहण्यासाठी क्षमाशीलतेच्या दोन अर्थांचा विचार करावा लागेल.

(अ) क्षमाशीलतेचा एक अर्थ असा होईल की, अपराध्याबद्दल द्वेष, क्रोध अथवा तिरस्कार न वाटू देणे. तिरस्कार करावयाचा तो अपराधाचा अथवा दुष्टपणाचा; अपराध करणाऱ्याचा अथवा दुष्ट माणसाचा नव्हे. त्याच्याविषयी प्रेमच बाळगावयाचे. अशी वृत्ती जर स्वत:मध्ये निर्माण करता येईल तर तो नीतीचा एक आदर्शही होईल. ही क्षमाशीलतेची वृत्ती वर दिलेल्या शिक्षेच्या कोणत्याही उपपत्तीशी सुसंगतच ठरेल.

(आ) क्षमाशीलतेचा दुसराही एक अर्थ होऊ शकतो. हा केवळ वृत्तीचा भाग नाही तर कृतीचा भाग आहे. या ठिकाणी क्षमाशीलता म्हणजे अपराध्याला जे योग्य शासन असेल ते न करणे. ही कृती निवारणवादी उपपत्तीशी काही अंशाने तरी विसंगत होईल. कारण, इतरांना गुन्ह्यापासून परावृत्त करणे हे जर शिक्षेचे कार्य म्हटले तर क्षमाशीलता पत्करल्यावर ते काम होणार नाही. पण या अर्थाची क्षमाशीलता प्रतिशोध उपपत्तीस सुसंगत ठरेल. मात्र क्षमा ही शासकाच्या दुर्बलतेचे चिन्ह असता कामा नये. गुन्हेगाराने अपराध केल्यामुळे जो काही नैतिक उणेपणा जगात निर्माण झाला असेल त्याची भरपाई अपराध्यास झालेल्या दंडामुळे जशी होईल तशी त्याच्या चित्तशुद्धीमुळेही होईल. या प्रकारच्या क्षमाशीलतेत अपराध्यास पश्चात्ताप होणे व तद्द्वारा त्याची चित्तशुद्धी होणे या गोष्टी अपेक्षित आहेत.

विशुद्ध–चित्त मानवापेक्षा नीतीचे अधिक मोठे प्राप्तव्य असणार नाही हे या पुस्तकातील प्रतिपादनाचे प्रमुख सूत्र आहे.

❊ ❊

नीतिमीमांसेवरील काही महत्त्वाची पुस्तके

(१) टिळक बा. गं. : श्रीमद्भगवद्गीतारहस्य अथवा कर्मयोगशास्त्र : केसरी प्रकाशन, पुणे.

(२) जोशी, वा. म. : नीतिशास्त्र-प्रवेश : आर्यभूषण, पुणे.

(३) रेगे, मे. पुं. : पाश्चात्य नीतिशास्त्राचा इतिहास : समाज प्रबोधन, पुणे.

(४) Lindsay, A. D. (Ed.) : Plato's Republic : Everyman's Library.

(५) Thomson, J. A. K. (Ed.) : The Ethics of Aristotle : Pengunin Classics.

(६) Mackenzie, J. S. : A Manual of Ethics : University Tutorial Press, London.

(७) Lillie, William : An Introduction to Ethics : Allied Publishers, Bombay.

(८) Urban, W. M. : Fundamentals of Ethics : Henry Holt, New York.

(९) Joad, C. E. M. : A Guide to the Philosophy of Morals and Politics : Gollanez.

(१०) Ewing, A. C. : Ethics : Teach Yourself Series.

(११) Rashdall H. : The Theory of Good and Evil (2 volumes) : Oxford University Press.

(१२) Kant, Immanuel (Tr : Allot, T, K.) : Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals : The Library of Liberal Arts, New York.

(१३) Mill, J. S. : Utilitarianism : Everman's Library.

(१४) Moore, G. E. : Principia Ethica : Cambridge University Press.

(१५) Moore, G. E. : Ethics : The Home University Library, London.

(१६) Ross, W. D. : Foundations of Ethics : Oxford University Press.

(१७) Ayer, A. J. : Language, Truth and Logic : Gollanez.

(१८) Stevenson, C. L. : Ethics aud Language : Yale University Press.

(१९) Nowell-Smith, P. H. : Ethics : Penguin Books.

(२०) Warnock, Mary : Ethics Since 1900 : Oxford University Press.

(२१) Frankena, William : Ethics : Prentice Hall.

पारिभाषिक शब्दावली : इंग्रजी–मराठी

Act	कृती
Act deontological theory	(१) अंतःचक्षुर्वाद (२) कृतिनिष्ठ कर्तव्यतावाद
Altruism	परहितवाद
Amoral	नीतिनिरपेक्ष
Analytic philosophy	विश्लेषणात्मक तत्त्वज्ञान
Anti-attitude	प्रति-वृत्ती
Assumption	गृहीतक
Autonomy	स्वायत्तता
Biological	जैव
Benevolence	सर्वहितैषणा, सर्वहितवाद
Calculus of pleasures	सुखाचे गणन
Categorical Imperative	निरुपाधिक आदेश
Causation	कारणता
Character	चारित्र्य, शील, स्वभाव
Cognitive	बोधात्मक
Conceiving (act of)	संकल्पन
Concept	संकल्पना
Conduct	आचरण, आचार
Conscience	सदसद्‌विवेकबुध्दी, नीतिविवेकबुद्धी
Consequential property	परिनिष्पन्न धर्म
Contingent	आयत्त
Contradiction	व्याघात
Criterion	निकष
Customary morality	रूढिनियत नीती, रूढ नीती
Declarative sentence	निवेदक वाक्य
Deontological theories of Ethics	कर्तव्यवादी नीतिमीमांसा
Descriptive	वर्णनात्मक
Desirable	एष्टव्य

Desire	इच्छा, वासना
Desired	इष्ट
Determinism	नियतत्ववाद
Deterrent theory of punishment	शिक्षेची निवारणवादी उपपत्ती
Dilemma	उभयथापत्ती, उभयापत्ती
Dogmatic intuitionism	ठामवादी अंतःप्रज्ञावाद
Dualism of Practical Reason	नीतिविवेकातील द्वैत
Egoism	स्वहितवाद
Egoistic hedonism	स्वसुखवाद, व्यक्तिसुखवाद
Epistemology	ज्ञानमीमांसा
Emotivism	भावनिकवाद, भावनार्थवाद
Ethical	(१) नैतिक, (२) नीतिविषयक (३) नीतिशास्त्रविषयक
Ethics	नीतिशास्त्र, नीतिमीमांसा
Eudaemonia	कल्याण, सुख
Evil	दुरित, अशुभ, वाईटपणा
Evolutionism	विकासवाद, उत्क्रांतिवाद
Explanation	उपपादन
Fact	तथ्य
Feeling	भाव
Freedom of will	संकल्प-स्वातंत्र्य
Forgiveness	क्षमाशीलता
Form	आकार
Formal	आकारिक
Genetic definition	औत्पत्तिक व्याख्या
Good (adj.)	चांगले
Good (sub.), the	कल्याण, हित, प्राप्तव्य, निःश्रेयस
Good will	सत्संकल्प
Hedonism	सुखवाद
Hedonistic utilitarianism	सुखलक्षी उपयुक्ततावाद
Heteronomous	परायत्त
Hypothetical imperative	सोपाधिक आदेश

Ideal utilitarianism	मूल्यनिष्ठ उपयुक्ततावाद, मूल्यवाद, मूल्यानुसारी उपयुक्ततावाद
Implied by (to be)	अनुलक्षित होणे
Inclination	प्रवृत्ती, कल
Indeterminism	अनियतत्ववाद
Indicative sentence	निवेदक वाक्य
Instrumental value	साधनमूल्य, बहिःस्थ मूल्य
Intrinsic value	आंतरिक मूल्य, साध्यमूल्य, स्वतोमूल्य, स्वयंमूल्य
Intention	(१) उद्दिष्ट, (२)उद्देश.
Intuition	प्रज्ञा, अंतःप्रज्ञा, अंतर्दर्शन
Intuitionism	अंतर्दर्शनवाद, अंतःप्रज्ञावाद
Intuitive	प्रातिभ
Judgement	(१) विधान, (२) निर्णय
Kindom of ends	साध्यमूल्यांची सुव्यवस्थित रचना
Material	(१) जड, जडात्मक, (२) आशयात्मक
Matter	(१) जड द्रव्य, (२) आशय
Metaphysics	वस्तुमीमांसा, सद्वस्तुमीमांसा, तत्त्वज्ञान
Moral	नैतिक
Moral agent	नैतिक कर्ता
Moral code	नीतिसंहिता
Moral ideal	नीतीचा आदर्श
Moral judgement	नैतिक विधान
Moral philosophy	नैतिक तत्त्वज्ञान, नीतिमीमांसा
Moral sense school	अंतचक्षुर्वाद
Moral standard	नैतिक मानदंड
Motive	प्रेरणा, हेतू
Natural science	निसर्ग-विज्ञान, विज्ञान, भौतिकशास्त्र
Naturalistic ethics	निसर्गवादी नीतिशास्त्र
Naturalistic fallacy	प्राकृतिकतेचा तर्काभास
Non–referent	अनिर्देशी
Norms	आदर्श
Normative	आदर्शात्मक
Objective	वस्तुगत, वस्तुनिष्ठ

Objective property	वस्तुगत धर्म
Obligation	नैतिक बंधन
Obligatory character	नैतिक बंधकता, '–तव्यता'
Oughtness	नैतिक बंधकता, '–तव्यता'
Perfectionism	आत्मपूर्णतावाद
Philosopher	तत्त्वचिंतक, तत्त्वज्ञ
Philosophy	तत्त्वचिंतन, तत्त्वज्ञान
Postulates of morality	नीतीची गृहीतके
Practical character	कृतिपरता
Prescriptivism (of Hare)	(नैतिक विधानाची) आदेशात्मक उपपत्ती
Pro–attitude	अभि-वृत्ती
Rational	विवेकी
Rationality	विवेकशीलता
Rational utilitarianism	विवेकनिष्ठ उपयुक्ततावाद
Reality	सद्वस्तू, वास्तवता
Reason	समर्थक कारण
Reformative theory of punishment	शिक्षेची सुधारणावादी उपपत्ती
Reflective morality	विमर्शक नीती, विवेकाधारित नीती
Relativity	सापेक्षता
Responsibility	जबाबदारी, दायित्व
Resultant property	परिनिष्पन्न धर्म
Retributive theory of punishment	शिक्षेची प्रतिशोध उपपत्ती
Right	(१) युक्त, (२) हक्क, अधिकार.
Rigorous	कठोर
Rule utilitarianism	नियमनिष्ठ उपयुक्ततावाद
Sanctions of morality	नीतीची अनुशासके
Self–determinism	आत्मनियतत्ववाद
Self – realisation theory	आत्मलाभ उपपत्ती
Science	शास्त्र, विज्ञान
Standard	प्रमाणक
Subjective	आत्मनिष्ठ, ज्ञातृनिष्ठ
Supervening quality	परिनिष्पन्न धर्म

Teleological ethics	प्राप्तव्यवादी नीतिमीमांसा
Theory	उपपत्ती
Universalistic Hedonism	सार्वत्रिक सुखवाद
Utilitarianism	उपयुक्ततावाद
Value	मूल्य
Value as an end	साध्यमूल्य
Value as a means	साधनमूल्य
Virtue	सद्‌गुण
Voluntary	इच्छाधीन, स्वाधीन
Will	संकल्प
Wrong	अयुक्त, अयोग्य.

पारिभाषिक शब्दावली : मराठी–इंग्रजी

अनिर्देशी पद	Non–referent term
अनुलक्षित होणे	To be implied
अभिवृत्ती	Pro–attitude
अवश्य	Necessary
आकार	Form
आकारिक	Formal
आचरण	Conduct
आत्मनिष्ठ	Subjective
आत्मलाभ उपपत्ती	Self–realization Theory
आदर्श	(1) Norm, (2) Ideal
आदर्शात्मक	Normative
आदेशवाद (हेअरचा)	Prescriptivism
आयत्त	Contingent
इच्छा	Desire
इच्छाधीन	Voluntary
इष्ट	Desired
उद्दिष्ट	Intention (intended object)
उद्देश	Intention (act of intending)
उपपत्ती	Theory
उपपादन	Explanation
उपयुक्ततावाद	Utilitarianism
उभयथापत्ती	Dilemma
एष्टव्य	Desirable
औत्पत्तिक व्याख्या	Genetic definition
अंतःचक्षुर्वाद	1) Moral sense theory 2) Act deontological theory
अंत:प्रज्ञा	Intuition
अंत:प्रज्ञावाद	Intuitionism
कठोर	Rigorous

कर्तव्य	Duty
कर्तव्यता	Obligation, Obligatoriness, Obligatory character
कर्तव्यवादी नीतिमीमांसा	Deontological theory of ethics
कल	Inclination
कल्याण	(the) Good
कृतिनिष्ठ कर्तव्यतावाद	Act deontological theory
कृतिपरता	Practical character
कृती	Act
गृहीतक	Postulate
चारित्र्य	Conduct
जड	Material
जड द्रव्य	Matter
जैव	Biological
तत्त्वचिंतक	Philosopher
तत्त्वचिंतन	Philosophy
तथ्य	Fact
तत्त्वज्ञान	Philosophy
तार्किक प्रत्यक्षान्तवाद	Logical positivism
नियमनिष्ठ कर्तव्यतावाद	Rule deontological theory
नियमनिष्ठ नैतिक उपपत्ती	Rule-based moral theory
निरुपाधिक आदेश	Categorical imperative
निवेदक वाक्य	Indicative sentence, Declarative sentence.
निसर्गवादी नीतिशास्त्र	Naturalistic ethics
निःश्रेयस	(the) Good
नीतिनिरपेक्ष	Amoral
नीतिमीमांसा	Moral philosophy, ethics
नीतिशास्त्र	Ethics
नीतिविवेकातील द्वैत	Dualism of practical reason
नीती	Morality
नीतीची अनुशासके	Sanctions of morality
नैतिक	Moral

नैतिक कर्ता	Moral agent
नैतिक तत्त्वज्ञान	Moral Philosophy
नैतिक निर्णय	Moral judgement
नैतिक बंधकता	Oughtness, obligatory character
नैतिक मानदंड	Moral standard
नैतिक विधान	Moral judgement
परहितवाद	Altruism
परायत्त	Heteronomous
परिनिष्पन्न धर्म	Consequential property, Resultant property, Supervening property
पूर्णतावादी उपपत्ती	Perfectionist theory
प्रयोजनवादी नीतिशास्त्र	Teleological ethics
प्रति–वृत्ती	Anti–attitude
प्रमाणक	Standard
प्रवृत्ती	Inclination, attitude
प्रज्ञा	Intuition
प्राप्तव्य	(the) Good
प्राप्तव्यवादी नीतिमीमांसा	Teleological ethics
प्रेरणा	Motive
बहिःस्थ मूल्य	Instrumental value
बोधात्मक	Cognitive
भाव	(1) Feeling (2) Sense
मूल्य	Value
मूल्यनिष्ठ उपयुक्ततावाद	Ideal utilitarianism
मूल्यवाद	Ideal utilitarianism
मूल्यानुसारी उपयुक्ततावाद	Ideal utilitarianism
वर्णनात्मक	Descriptive
वस्तुगत, वस्तुनिष्ठ	Objective
वस्तुमीमांसा	Metaphysics
विवेकशीलता	Rationality
विवेकी	Rational
विश्लेषणवादी तत्त्वमीमांसा	Analytical philosophy

व्यक्तिसुखवाद	Egoistic hedonism
वासना	Desire
विधान	Judgement, proposition
विज्ञान	Natural science, Empirical science.
विज्ञानशाखा	Natural science (a)
व्याघात	Contradiction
शास्त्र	Science
शिक्षेची निवारणवादी उपपत्ती	Deterrent theory of punishment
शिक्षेची प्रतिशोध उपपत्ती	Retributive theory of punishment
शिक्षेची सुधारणावादी उपपत्ती	Reformative theory of punishment
शील	Character
संकल्प	Will
संकल्पना	Concept
संघटन	Organization
सत्संकल्प	Good will
सद्गुण	Virtue
सद्वस्तुमीमांसा	Metaphysics
समर्थक कारण	Reason
सर्वहितवाद, सर्वहितैषणा	Benevolence
साधनमूल्य	Instrumental value, value as a means
साध्य मूल्य	Intrinsic value, value as an end.
सार्वत्रिक सुखवाद	Universalistic hedonism
सुखवाद	Hedonism
सौंदर्यमीमांसा	Aesthetics
स्वयंमूल्य	Intrinsic value
स्वसुखवाद	Egoistic Hedonism

स्वायत्तता	Autonomy
हित	Good (the)
हेतू	Motive
ज्ञातृनिष्ठ उपपत्ती	Subjectivist theory
ज्ञानमीमांसा	Epistemology

सूची

अत्रे ७९
अद्वैत वेदान्त ९७-९८, १००
अधिनीतिशास्त्र २३-२५, ११२, १३०-३३
अस्तित्ववाद १२७-२९, १५२, १७७
ॲरिस्टॉटल ९, ११, ८६, ९८
आत्मकल्याणवाद ९८
आत्मसाक्षात्कार ६, ९६-९७
आत्मस्वातंत्र्य ४५-४६, १७५
आत्मा ९४, १४०, १४५
ईश्वर ४६, १७८-७९
ईश्वरमूलक नीतिशास्त्र ३१-३३
उद्दिष्ट ९४-९५, १३७-३९, १४३-४४
एयर २४, ११३-१६, १३३, १४६
अंतःचक्षुर्वाद २८
अंतःप्रज्ञा ३०
अंतःप्रज्ञावाद २८-२९
कल्याण ४५, ९८, १५४-५५
काण्ट ५, १२, २०, २५, ३४-३८, ६४, ७८, ९४-९५, १४१, १५५, १६५, १६८, १८१
किंकर्तव्यताशास्त्र २६
कृतिनिष्ठ उपयुक्ततावाद ८०-८३
कृती ३-५
केदारनाथ ९०
गांधी ९०, ९७, १०४-०७
ग्रीन ९९-१०२
चारित्र्य १२-१३, १६५
टिळक ९०
तथ्य १९, ७६
तळघट्टी १६४
नव-निसर्गवाद १२९-३०
नियमनिष्ठ उपयुक्ततावाद ८१-८३
निरुपाधिक आदेश ३६-४५
निसर्गवाद १३१-३३
नीतिविवेकातील द्वैत ६८
नीतीची अनुशासके ५७-५८
नीतीची स्वायत्तता १९-२०, ३६
परिनिष्पन्न धर्म २९, १२५
पॉपर, कार्ल ८८
पुरुषार्थ ८९-९३
प्राकृतिकतेचा तत्भास ६५, ९४, १०१, १०९, १२५
प्रातिभ उपपत्ती १३२-३३
प्रातिभ दर्शन १०९
प्रिचर्ड ५, २८, १३३
प्लेटो ७८, १५१, १६७
फूट, फिलिपा १२९
फ्रँकेना २८, १०४
बटलर १३३
बुद्ध ९७, १०७
बेंथॅम ५६-५८, ८७
ब्रॅडले १०२-०४, १८१
भावनिकवाद (emotivism) ११३-२२
भाषिक तत्त्वज्ञान २४
मानसशास्त्रीय सुखवाद ५९
मार्क्स १८
मिल जे. एस. ८, १०, ५९-६७, ८१-८२, १३५, १४४, १६२

मूर जी. ई. ६५,६६,७४,७७,८०,९४, १०१–०२,१०८–१३,११५, १२४–२५,१३१, १३३, १३५–३९, १४५, १४७,१६१,१६२,१७२–७३, १८४
मूल्य ६–७,१९,७४–७९
मूल्यवाद १०,७७–७९
मोक्ष ८९–९३,९७
रॅशडाल ७७,७९
रॉल्स ८४–८५
रॉस, सर डेव्हिड ५,३०,७९,१६२,१६३
रूढिनियत नीती ६९
रेगे, मे. पुं. ५०
लक्षणा १५२–५४
वर्णनात्मक नीतिविज्ञान २०–२२
विवेकनिष्ठ सुखवाद ६६–७१
विनोबा भावे ४७,९०
विवेकानंद ९०
शहा के. जे. ९३
शॅफ्ट्सबेरी २५,१३३
शील १२–१३, १३९–४१,१६५
शुचिसंकल्प ४७
सत्संकल्प ३४–३५,४५,४७,९५
संकल्प (will) १२–१३
संकल्प स्वातंत्र्य १२,१६८–७७
सद्गुण ४५,७८–७९,१०१,१३६,१६७
सर्वहितैषणा ६८
साधनमूल्य – साध्यमूल्य ६–७,७५–७६
साध्यमूल्य ४४,७५–७६
सार्त्र १२७–२९,१७८
सार्वत्रिक सुखवाद ५९–६०
सॉक्रेटिस १६७
सिज्विक, हेन्री ५४–५६,६६–७०,८२–८३,१७९–८०
सुखवाद १०,४८–७१
सुंदरराजन् आर्. ९३
स्टीव्हेन्सन ११६–२१,१३३,१४६
स्पेन्सर ९९,१३१,१५९
स्मिथ, नोवेल १९–२०
स्वभाव १२–१३,१३९
स्वसुखवाद ६९
स्वहितप्रेम ६८,१३३
हचिसन २५,१३३
हेअर १२२–२७,१२९,१४७–४८
हेगेल ९९
हेतू १३८,१४३–४४
ह्यूम १२३
ज्ञातृनिष्ठ उपपत्ती १३२

REFBK-0023802
२९७७
ना. क्र. 23802
लिवद्य 25/3/13
शाखा (स्थल प्र